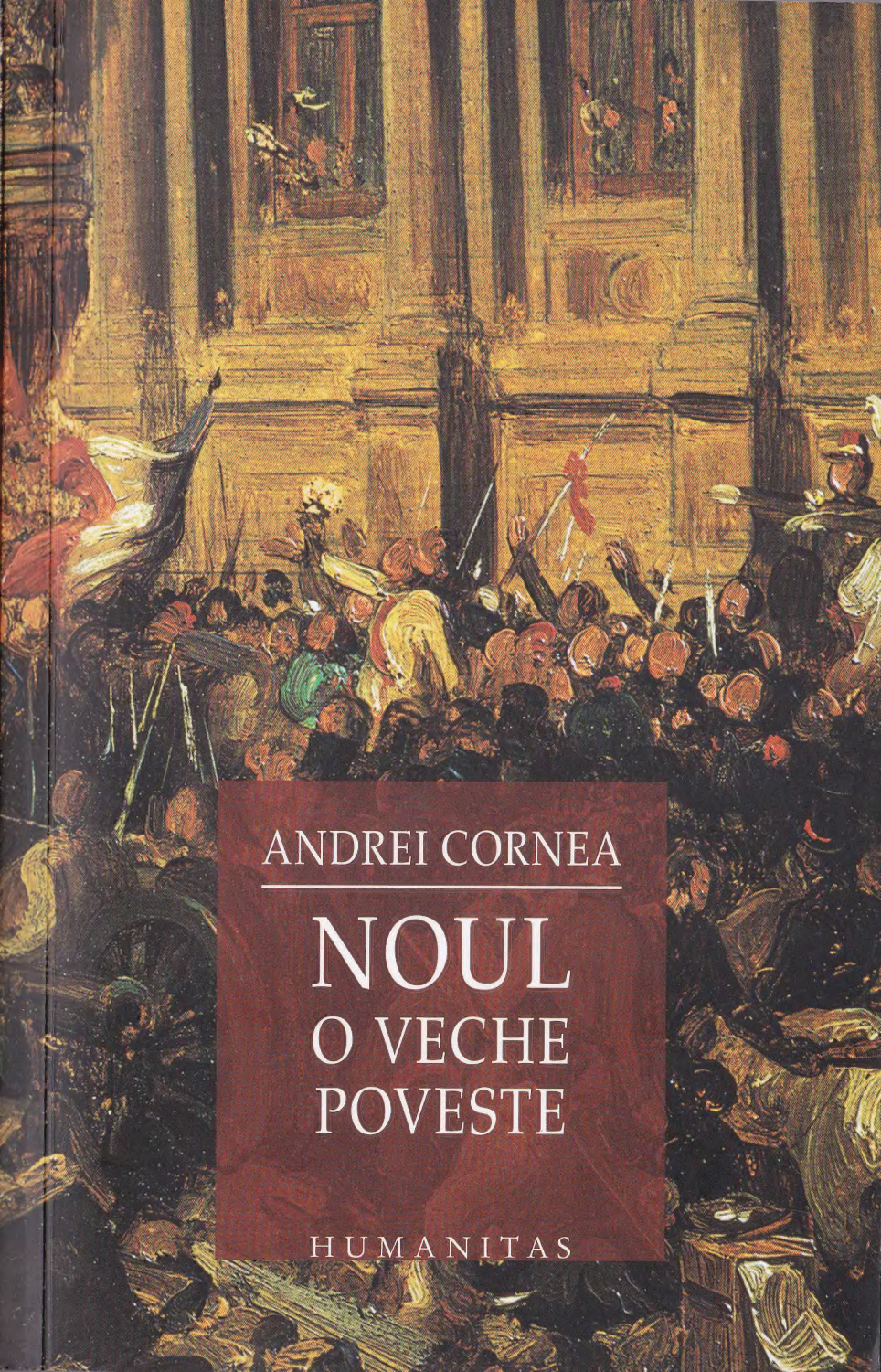

ANDREI CORNEA

NOUL
O VECHE POVESTE

HUMANITAS

NOUL
O VECHE POVESTE

ANDREI CORNEA (n. 1952). Licență în istoria și teoria artei la Academia de Arte Frumoase (1976). Licență în filologie clasică la Universitatea București (1980). Doctorat în filologie clasică la Universitatea București (1994). Muzeograf la Muzeul Național de Artă (1976–1987). Cercetător la Institutul de Istorie a Artei (1987–1990), iar din 1990 la Institutul de Studii Orientale „Sergiu Al-George".

SCRIERI: *De la portulan la vederea turistică* (Sport-Turism, 1977); *Primitivii picturii românești moderne* (Meridiane, 1980); *Forme artistice și mentalități culturale în epoca romano-bizantină* (Meridiane, 1984); *Scrieri și oralitate în cultura antică* (Cartea Românească, 1988); *Penumbra* (Cartea Românească, 1991); *Platon. Filozofie și cenzură* (Humanitas, 1995); *Mașina de fabricat fantasme* (Clavis, 1995); *Turnirul khazar* (Nemira, 1997; reed. Polirom, 2003); *Cuvintelnic fără frontiere* (Polirom, 2002); *De la Școala din Atena la Școala de la Păltiniș* (Humanitas, 2004); *Când Socrate nu are dreptate* (Humanitas, 2005).

TRADUCERI: Platon (*Republica, Philebos*), Aristotel (*Metafizica*) și Plotin.

ANDREI CORNEA

NOUL
O VECHE POVESTE

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
CORNEA, ANDREI
Noul – o veche poveste/ Andrei Cornea. – București : Humanitas, 2008
ISBN 978-973-50-1995-2
821.135.1-4

© HUMANITAS, 2008

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel./fax 021/311 23 30
C.P.C.E. – CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

Nota autorului

Studiile prezentate mai jos au fost gândite și scrise în ultimii trei ani. Unele dintre ele au mai apărut, în general în forme mai reduse sau diferite, după cum urmează:

– „Artizanul, artistul și arhetipul" a fost publicat ca studiu introductiv la Plotin, *Opere,* vol. II, București, Humanitas, 2006.

– „Dacă ar exista un ochi pe spatele Cerului", a apărut într-o versiune engleză în revista *Laval théologique et philosophique,* vol. 63, nr. 3, octombrie 2007.

– „«Enciclopedia» lui Umberto Eco *versus* Arborele lui Porfir" este inedit.

– „Revoluția ca restaurație" a apărut sub o formă prescurtată și fără cazul „revoluției regelui Iosia", sub titlul „Mitul lui Glaucos", *Idei în dialog,* septembrie, 2005. Acest „caz" a fost publicat ca un articol separat în revista *Annals of the S. Al-George Institute,* vol. IX–XI, în anul 2006, sub titlul „King's Josiah revolutionary restoration"; o formă prescurtată a sa, „La Réforme de Josias: révolution ou restauration", a fost prezentată în cadrul colocviului internațional „Herméneutique et bricolage : Territoires et frontières de la tradition dans le judaïsme", Bucarest, 27–28 octobre, 2006.

– Studiul „Pe urmele lui Licurg" a apărut într-o formă asemănătoare sub titlul „Tabula rasa", *Idei în dialog,* februarie, 2006.

– Textul „Când Socrate are dreptate" este inedit. El a fost scris ca un fel de *retractatio* la cartea mea, *Când Socrate nu are dreptate,* apărută în 2006 la editura Humanitas.

Deși aceste studii sunt autonome, credem că așezarea lor împreună într-un singur volum poate determina ca *tema lor comună* – cercetată însă în legătură cu *subiecte* diferite – să fie mai pregnantă și mai convingătoare.

Octombrie, 2007

„Lucruri vechi și prăfuite..."

Are doi adversari: primul îl presează din urmă, dinspre origine. Cel de-al doilea îi blochează drumul înainte. Se luptă cu amândoi. De fapt, primul îl ajută în lupta cu celălalt, fiindcă vrea să-l împingă înainte și, tot astfel, al doilea îl ajută în lupta cu primul, fiindcă îl împinge înapoi. Așa stau lucrurile doar teoretic...

FRANZ KAFKA, „El", Însemnări din anul 1920[1]

Înțelepciunea comună proclamă fără ezitare: există două specii de oameni, cum nu se poate mai contrastante între ele prin activitățile respectivilor oameni, prin atitudinile acestora față de societate și lume, prin raportarea lor la semeni și la nevoile acestora, dar mai ales, probabil, prin temperamentele lor: progresiștii, pe de o parte, și reacționarii, pe de alta, sau, dacă e să fim

[1] Fragmentul a fost copiat într-o scrisoare a Hannei Arendt trimisă lui Martin Heidegger, în 1976. V. Hannah Arendt, Martin Heidegger, *Scrisori 1925–1975*, Humanitas, București, 2007, p. 182. Desigur, cei doi adversari sunt trecutul și viitorul; cât despre insul anonim despre care e vorba, cred că cel mai bun candidat e revoluționarul.

ceva mai măsurați și mai vagi în cuvinte, *reformiștii* și *tradiționaliștii*. Aceștia din urmă – scria cândva socialistul francez Proudhon –, „influențați de experiențele trecutului, au oroare de viitor, în timp ce primii privesc spre viitor, abandonând tradiția". Între aceste două specii se dă o luptă eternă cu victorii vremelnice de o parte și de alta. Numele luptei? Istoria omului. Simplu.

Oare chiar așa să fie? Ne îndoim că opoziția dintre reformiști și tradiționaliști, ca și aceea dintre revoluție și restaurație, văzute ca scopuri ultime ale celor două tipuri umane amintite mai sus, e chiar atât de clară și de elementară, cum s-a impus ea ideologilor, politicienilor și jurnaliștilor de tot felul în ultimele două secole.[2] Așa precum, desigur, nu e chiar atât de elementară și netă nici opoziția politică dintre stânga și dreapta, văzută, prima, ca promotoare a progresului, iar a doua, ca susținătoare a tradiției. Căci să nu confundăm simplul cu simplificarea, și rigoarea analizei cu schematicul.

În cea de-a doua dintre ale sale *Considerații inactuale*, în contextul a ceea ce el numea „istoria monumentală", Nietzsche observa interesul pătimaș (și paradoxal deopotrivă) pe care îl au „marii oameni", cei care vor să revoluționeze prezentul, pentru un anume trecut pe care cred că îl pot reînvia prin acțiunile lor. Dar, dacă

---

[2] Iată o formulare recentă: „De pildă, în cazul culturii literare franceze, e clar că ce o structurează de două sute de ani e ideea de revoluție. De ruptură. De o parte a ei stau: conservatorii, nostalgicii ordinii, ai raționalității carteziene, istoriciștii, catolicii, neotomiștii... De alta, stau revoluționarii, nihiliștii, artiștii rupturii, gânditorii evenimentului. Epistemologii paradigmelor, imanentiștii." Alexandru Matei, „Cultură și ideologie", în *22*, nr. 43 (2007), p. 10.

e așa, pe unde trece bariera între privirea în trecut și cea în viitor? Sunt de regulă „marii oameni" niște revoluționari și progresiști, ori de fapt adesea ei nu se sfiesc să arunce ocheade trecutului și să îi recite tradițiile? Iar dacă se ascund, asta nu înseamnă că nu păcătuiesc cu tradițiile. Și pe care tradiții cu predilecție le recită, și în ce măsură? Chestiunea e complicată, după cum se poate vedea și din următoarea scenetă istorică, unde joacă doi asemenea mari oameni:

E vorba despre Beethoven și Goethe, care se plimbau împreună într-o zi din anul 1813 într-o localitate austriacă (Töplitz), când, deodată, întâlnesc cortegiul imperial. Beethoven povestește amuzat scena într-o scrisoare trimisă Bettinei von Arnim:

„Regii și principii pot să fabrice profesori și consilieri intimi, să acorde titluri, dar nu pot să-i fabrice pe marii oameni – acele spirite care se înalță deasupra mulțimii lumii și cărora le revine să se facă pe sine înșiși; de aceea trebuie să aibă respect pentru ei. Când doi oameni ca mine și Goethe merg împreună, aceste înalte personaje trebuie să-și dea seama de ceea ce considerăm noi a fi însemnat. Ieri, pe drumul de întoarcere, am întâlnit toată familia imperială, am văzut-o venind de departe. Goethe mi-a lăsat brațul pentru a se alinia de o parte; în zadar i-am spus tot ceea ce am vrut, imposibil să-l fac să avanseze un pas. Eu mi-am îndesat pălăria în cap, mi-am încheiat redingota și am țâșnit drept spre mijlocul grupului, cu mâinile încrucișate la spate. Prinți și curteni s-au așezat pe două rânduri și ducele Rudolf și-a scos pălăria înaintea mea, împărăteasa m-a salutat cea dintâi. Domniile lor mă *cunosc*.

Spre marele meu amuzament, am văzut procesiunea defilând înaintea lui Goethe; stătea cu pălăria în mână, adânc plecat, de-o parte a drumului..."[3]

Goethe, consilierul arhiducelui de Weimar, e aici încă omul trecutului: se înclină, putem crede, nu atât înaintea unui ins puternic pe care ar vrea să-l flateze, cât face o reverență unei ordini universale pe care el încă o recunoaște și pe care o tradiție îndelungată o susține. Goethe, care îndrăgea Antichitatea și clasicitatea ei sănătoasă și eternă, vede și acționează aici „ca un reacționar"; pălăria în mână, capul plecat îl inserează în Universul armonios pe care, deși adesea în opera sa îl pune la îndoială, nu se decide totuși să-l suprime practic.

Beethoven e aici distribuit în rolul romanticului, al rebelului, al modernului, al anticlasicului. Sfidează. Răstoarnă regulile, le încalcă fățiș, cu capul sus și mâinile la spate. Din perspectiva lui, el și cu Goethe sunt prinții adevărați, nu aceia tratați astfel de tradiție, iar plecăciunile acordate acelor falși prinți li se cuvin lor, creatorilor. Și asta, deoarece numai „lor le revine să se facă pe sine înșiși". Cu această spusă, Beethoven a anulat astfel ordinea, legea, dependența, Tradiția, de altminteri, deja devenită destul de șubredă și puțin credibilă, dacă e să ne luăm după reacția deferentă a familiei imperiale față de marele compozitor. Revoluția Franceză nu trecuse totuși degeaba! Și totuși, privindu-i acum pe cei doi în calitate de artiști și creatori, amândoi rămân în mare măsură niște „clasici", nu numai în sensul larg, dar și în cel restrâns, de reprezen-

[3] *Les Romantiques allemands*, ed. Armel Guerne, Paris, 1956.

tanți ai clasicismului – poate ultimii mari promotori ai tradiției artistice clasice, deja în plină revoluție romantică. În pofida marilor lui inovații stilistice, cum l-am putea rupe pe Beethoven de tradiția multiseculară a muzicii europene, ba chiar și de aceea a secolului al XVIII-lea? Din acest punct de vedere, nici chiar el nu „se făcuse pe sine însuși"!

Dar faptul că revoluția și tradiția, chiar restaurația se pot asocia intim, fără ca acest lucru să-i deranjeze pe unii sau pe alții și să pară anormal promotorilor respectivi, pare a fi fost remarcabil de frecvent, chiar dacă nu suficient luat în seamă. Cei care au citit *Iluziile pierdute*, romanul lui Balzac, de exemplu, își amintesc că scriitorul observa cu uimire că, în lumea cultural-politică a Parisului Restaurației, liberalii și progresiștii în politică erau tradiționaliști în artă, raliați fiind la neoclasicism, în vreme ce adversarii lor, contrarevoluționarii și regaliștii în politică, erau, dimpotrivă, romantici în artă, adică partizanii hotărâți ai revoluției artistice. Paradoxal? Poate că nu. Și asemenea *chiasme* s-au mai întâmplat de atunci.

Se va spune, eventual, că în astfel de cazuri spiritul tradiționalist și cel inovator se fragmentează după domeniul în care personalitatea respectivă se manifestă: or, omul, cum se știe, joacă mai multe roluri sociale și nu e deloc obligatoriu ca acestea să fie coerente în toate privințele, inclusiv în ceea ce privește tratamentul acordat unor tradiții. Dar lucrurile sunt, de fapt, încă mai complicate: în dialogul său *Despre infinit, Univers și lumi*, Giordano Bruno aduce în scenă, la un moment dat, un personaj, Albertino, prezentat ca adversar al său și

partizan al aristotelismului pe care filozoful îl detesta. Acesta întreabă cu dispreț, cu referire la un alt personaj, Filoteo, încă absent, un *alter ego* al lui Bruno, a cărui intrare în scenă e anunțată:

„ALBERTINO: ...Ce noutăți nemaiauzite dăruie el lumii? Sau, poate, ce lucruri vechi și prăfuite scoate la lumină, ce rădăcini retezate reîncep să încolțească, prin el, în vremea noastră?"

La care, un discipol al noii doctrine și al lui Filoteo îi răspunde cu un entuziasm demn de un iluminat:

„ELPINO: Sunt, într-adevăr, rădăcini ce încolțesc, lucruri vechi ce renasc la viață, adevăruri ascunse date la iveală. Este o nouă lumină care, după o lungă noapte, răsare la orizontul și în emisfera cunoașterii noastre și care, încetul cu încetul, se apropie de meridianul înțelegerii noastre."[4]

Nu a fost Bruno un revoluționar? A fost. Sau cel puțin aceasta a fost „prima sa opțiune". Dar nu a fost Bruno, după cum se vede, totodată și un reacționar care, la „opțiunea a doua", a scos la lumină „lucruri vechi și prăfuite", a udat „rădăcini retezate" pe care le-a făcut din nou să încolțească? (E vorba desigur despre atomismul și cosmologia „infinitistă" a lui Democrit, Epicur și Lucretius Carus, dar și despre străvechi teme hermetice și neoplatonice.) A fost și aceasta. Un cercetător al domeniului, Paolo Rossi, scrie astfel: „Platonismul și hermetismul sunt componente fundamentale în gândirea celor ce susțin infinitatea lumii: de la Nicolaus Cusanus la Palingenius Stellatus, de la Thomas Digges

[4] Giordano Bruno, *Despre Univers, infinit și lumi*, trad. Smaranda Bratu Elian, Humanitas, București, 2005, p. 139.

la Giordano Bruno și Henry Moore."[5] Altfel spus, pe atunci o *anumită* tradiție redescoperită și reformulată susținea revoluția științifică; vechiul asigura combustibilul inovației. Lumina trecutului îndepărtat, de mult apusă, „răsărea la meridianul" științei modernității! Excepție? Poate că nu.

Mai putem atunci să simplificăm nepermis lucrurile afirmând că, neapărat, inovația, progresul privesc „înainte", iar tradiționalismul se uită fix „înapoi", spre trecut? Dar unde e „trecutul"? Sau cine îl reprezintă la un moment istoric dat? Aristotel, sau Democrit și Lucrețiu? Platon, sau scolastica? Trecuturile sunt diferite și cu valori diferite, după cum sunt și tradițiile care cresc din ele. Și viitorul, mereu altul, e și el aidoma acestor tradiții. A voi, de pildă, „să închei Revoluția", atunci când aceasta s-a încheiat cu peste două sute de ani în urmă, nu e nici mai revoluționar, în sine, nici mai restauraționist decât a voi să „reînnozi" cu Evul Mediu!

Credem, așadar, că merită să fie încercată denunțarea antitezei simpliste revoluție-restaurație, ori progres-tradiție, fie și numai pentru a scoate gândirea din lenevie și dihotomie simplistă. Nu pretindem, firește, că vom putea analiza totalitatea, sau chiar majoritatea situațiilor de utilizare novatoare a tradițiilor. Nici nu vom încerca. Nu pretindem că vom înțelege complexitatea circumstanțelor prin care reacționarii devin revoluționari, și invers. Ne va lipsi, pesemne, metoda adecvată. Vom culege, de fapt, numai câteva cazuri, nici măcar acestea foarte sistematic prezentate, și vom avansa, destul de imprudent, câteva generalizări pe seama lor.

---

[5] Paolo Rossi, *Nașterea științei moderne în Europa*, Polirom, Iași, 2004, p. 151.

Dar mi se pare important a verifica chiar și așa temeiurile discutabile ale antitezei *conservator-reformist*, sau *revoluționar-tradiționalist*, care a căpătat atâtea marcaje ideologice în epoca noastră. Demersul mi se pare cu atât mai util cu cât această epocă pare să considere tot mai mult și mai nechibzuit că tradiția, oricare ar fi ea, e dispensabilă și că noul absolut e cu putință. Astfel, dacă vremurile de demult priveau orice nou cu suspiciune, pur și simplu pentru că era nou, și încercau să-l evacueze cât mai repede în neant, astăzi se întâmplă aproape pe dos: tot ce-i vechi e discreditat imediat numai pentru că *nu* e nou. Pe de altă parte, nu ne dăm seama prea bine că adesea ceea ce credem a fi noutate nu reprezintă, de fapt, decât felurite vechi teorii și doctrine, expuse diferit desigur și reluate azi în alți termeni, poate chiar mai nemeșteșugit exprimate azi decât odinioară, când nu transfigurate, întoarse pe dos, dar neapărat prezentate ca inovații absolute!

Or, e un truism că, dacă exceptăm noul pur tehnologic și științific, reacțiile și atitudinile principale ale oamenilor dinaintea experiențelor fundamentale ale vieții rămân, de-a lungul secolelor, relativ constante, sau că ele revin periodic cu unele accente diferențiate. De ce? Fiindcă, pesemne, omul este ființa cea mai curioasă și iubitoare de noutăți, dar și cea mai reacționară. Iubește noul, dar când acesta vine, iată-l brusc devenit nostalgic; dorește să schimbe totul, dar nu să *se* schimbe; vrea altceva, dar cu condiția ca nimic să nu fie ireversibil și, când totul e în fine așa cum a dorit, iată-l deja plictisit! De aici însă vine ambivalența față de nou, pe care omul îl adoră și-l destestă totodată cu

o forță egală. Și ceva asemănător s-ar putea spune și despre atitudinea față de vechi.

Și atunci, cum e cu putință noul? – ne putem întreba. Sau mai exact: cum devine noul suportabil, asimilabil, cum de intră el în lume? Întrebați-l pe Tacit, de pildă: el arată că, după luarea puterii, Octavian August s-a ferit să-și prezinte regimul ca pe unul nou, ci dimpotrivă, „păstrând identice numele magistraturilor“, l-a înfățișat numai drept o restaurare a regimului republican, corupt în timpul războaielor civile.[6] Precauție politică, convingere personală? – e de discutat. La modul general, oricum, noul irumpe uitându-se înapoi, practicând (conștient sau nu, interesat sau nu) recuperarea și reciclarea vechiului – suntem tentați să răspundem – găsind noi utilizări tradiției sau *unei* tradiții; adesea reconstituind o tradiție, un *nou* trecut, un *altfel* de trecut...

Să fie asta atunci definiția noului: „rădăcini retezate ce reîncep să încolțească...“, „lucruri vechi și prăfuite scoase la lumină...“?

---

[6] Tacit, *Anale*, I, 3: „eadem magistratuum vocabula“.

Artizanul, artistul și arhetipul

1. În 1686, G.W. Leibniz scria o mică lucrare pe care o intitula *Discours de Métaphysique*, adresată jansenistului Antoine Arnaud.[1] Acest opuscul, în care considerațiile metafizice, teologice, dar și de fizică se combină într-un mod spectaculos pentru omul secolului nostru, avea, în bună măsură, o țintă polemică. Era vizată mai ales concepția metafizică și teologică a lui Descartes și a cartezienilor. Astfel, unul dintre principalele reproșuri aduse de Leibniz acestora – pe care el îi numește „noii filozofi" – este că ei vor să alunge cu totul *cauzele finale* din fizică și, în general, din cuprinsul naturii. Or, demersul respectiv i se pare lui Leibniz periculos pentru religie, deoarece astfel lucrurile ar arăta – scrie el – „ca și cum Dumnezeu nu și-ar propune nici un scop și nici un bine în acțiunea lui, sau ca și cum binele nu ar fi obiectul voinței sale. În ceea ce mă privește, eu cred, dimpotrivă, că aici trebuie căutat principiul tuturor existențelor și al legilor

[1] Tradusă în românește sub titlul de *Dizertație metafizică*, G.W. Leibniz, *Opere filozofice*, vol. I (LO), traducere de C. Floru, studiu introductiv de Dan Bădărău, Editura Științifică, București, 1972. O reeditare a *Discursului*, Leibniz, *Dizertație metafizică*, Humanitas, București, 1996.

naturii, întrucât Dumnezeu își propune întotdeauna ce este mai bun și mai perfect."[2]

Pentru Leibniz, a-i atribui Universului numai un Creator, fără a-i da posibilitatea acestuia să fie și o Providență care să edifice Universul urmărind un plan dedicat realizării maximului bine cu putință, este contradictoriu și fals: „Este lipsit de rațiune să introduci o inteligență suverană, ordonatoare a lucrurilor, și apoi, în loc să folosești înțelepciunea ei, să nu te servești decât de proprietățile materiei la explicarea fenomenelor."[3]

Or, ajuns în acest punct al polemicii sale cu Descartes, Leibniz are sentimentul de „déjà vu": într-adevăr, reprosul de „inconsecvență teleologică" pe care el îl aduce filozofului francez îl trimite la un celebru pasaj din *Phaidon* al lui Platon[4], unde Socrate îl critica exact pentru același motiv pe Anaxagoras din Clazomene. Încântat că descoperirea îi legitimează cumva propriul demers, Leibniz traduce liber lungul pasaj din *Phaidon*, îl inserează în *Discours* și afirmă că reflecțiile lui Socrate „se acordă minunat cu părerile mele și par făcute în chip expres împotriva filozofilor noștri prea materialiști" – adică a cartezienilor.

Într-adevăr, în pasajul respectiv, Socrate le istorisea discipolilor că, la un moment dat, în tinerețe, se bucurase mult aflând că Anaxagoras presupusese existența unui Intelect cosmic (*nous*). Bucurie motivată – gândea Socrate – căci „socoteam că, dacă lumea este opera unui Intelect, totul este făcut în chipul cel mai perfect care

[2] LO, p. 93.
[3] LO, p. 94.
[4] Platon, *Phaidon*, 97c–99d.

a fost cu putință". Dar imediat Socrate descoperă „inconsecvența teleologică": deși Anaxagoras avusese buna inspirație să introducă un Intelect universal (*nous*), mai târziu însă, el parcă uitase de el și neglijase rațiunile finale în vederea cărora acest Intelect ar fi trebuit să creeze lumea nu altfel, ci așa cum o vedem și pentru care pricină, întâmplându-se totul astfel, lumea aceasta ar fi cea mai bună. „El nu mai vorbea de podoaba, nici de perfecțiunea lucrurilor, ci introducea anumite materii eterice puțin verosimile" – spunea Socrate.[5] Reprosul socratico-platonician a fost reluat cam în aceiași termeni și de Aristotel (ceea ce cred că nu îi scăpase lui Leibniz), care scria că „Anaxagoras se servește de Intelect ca de o *mașină de scenă* ca să explice facerea Universului; atunci când se afla la încurcătură, neștiind din ce cauză există, cu necesitate, lumea, aduce Intelectul într-ajutor. Dar în celelalte situații, vede drept rațiune a devenirii orice mai degrabă decât Intelectul."[6]

Paralelismul apărut – Anaxagoras–Descartes, respectiv Platon–Leibniz – pare, într-adevăr, izbitor: precum Anaxagoras odinioară, tot așa și Descartes presupusese

---

[5] Preiau pasajul tradus de Leibniz în versiunea românească, LO, pp. 96–98.

[6] Aristotel, *Metafizica*, A, 4, 985a. De aici și cunoscuta expresie „deus ex machina". Leibniz o folosește și el într-o lucrare din 1695, *Nou sistem privitor la natura substanțelor*, unde scrie: „Pentru a rezolva probleme însă nu e de ajuns să folosim cauza generală și să introducem, cum se zice, pe *Deum ex machina*...În filozofie însă trebuie să ne străduim a găsi explicații raționale, arătând modul în care lucrurile sunt executate de înțelepciunea divină potrivit naturii subiectului de care e vorba." (LO, p. 330). E evidentă sugestia de finalism.

un Intelect universal – pe Dumnezeu – pur și separat de elementele materiale[7], capabil să imprime un impuls inițial Universului – o „cantitate de mișcare" (spunea Descartes) pe care o menține apoi constantă. În continuare însă, din nou ca și la Anaxagoras, și la Descartes haosul primordial se organizează cumva de la sine, printr-o mișcare turbionară, și devine ordine. Astfel Anaxagoras afirmase: „Când *nous* a declanșat mișcarea, a început diferențierea a tot ce fusese pus în mișcare..." Iar Descartes „îl acompaniază" în partea a V-a din *Discours de la Méthode*, scriind că, după ce Dumnezeu a creat materia înzestrată numai cu proprietăți geometrice, cât și legile naturii, „cea mai mare parte a materiei acestui haos trebuia, *ca urmare a acestor legi*, să se dispună și să se aranjeze într-un anume fel încât să ajungă asemănătoare cu cerurile noastre."[8] Cum se vede, atât la Anaxagoras, cât și la Descartes, lumea nu a fost creată *în chip deliberat* în vederea unei finalități – *aceea de a fi bună sau chiar cel mai bun Univers posibil* – sau, dacă este totuși astfel, nu se înțelege în mod evident în ce fel

---

[7] Aristotel, *Despre Suflet*, I, 2, 405b: „Singur Anaxagoras spune că Intelectul este neafectat și că nu are nimic în comun cu celelalte lucruri."

[8] *Discours de la Méthode*, V: e de notat că Descartes construiește modelul său în mod explicit ca pe un model, bazat pe câteva ipoteze simple: „M-am hotărât să-i las pe toți docții la disputele lor și să vorbesc numai despre ce s-ar întâmpla într-o lume nouă dacă Dumnezeu ar crea undeva, în spații imaginare, destulă materie, astfel încât să obțină din ea un haos atât de confuz cât să poată fi închipuit de poeți, și dacă apoi n-ar face decât să-i ofere naturii concursul său obișnuit și s-o lase să acționeze potrivit legilor pe care le-a stabilit."

luarea în considerare a cauzelor finale a intervenit în fiecare dintre etapele Creației, cât și în alcătuirea legilor naturii. De fapt *lumea se creează singură pe sine*, odată ce dispune de impulsul originar și de conservarea lui și devine ceea ce este în virtutea legilor și a proprietăților intrinseci ale materiei – care la Descartes sunt exclusiv proprietățile sale geometrice. Lumea a fost făcută să fie așa cum o vedem în urma voinței insondabile a lui Dumnezeu, dar de ce și în ce scop a fost creată așa – dacă există un scop – nu putem ști. Iar Dumnezeul cartezian (sau *nous*-ul anaxagoreic), după ce a imprimat haosului originar un impuls etern, se retrage exact ca „o mașină de scenă" devenită inutilă, lăsând legile naturale *lipsite de virtuți teleologice* să funcționeze singure.

Putem spune că, pentru ambii filozofi, Dumnezeu absentează în lume, și încă *de două ori*: mai întâi, *teleologic* și apoi *ontologic* – ca prezență imediată, continuă, vie, inteligentă. Or, atât Platon în secolul IV î.Cr., cât și Leibniz două mii de ani mai târziu se împotrivesc hotărât primei absențe. *O acceptă însă ambii pe cea de-a doua.*

2. Am oferit exemplul lui Leibniz pentru a sugera actualitatea pe care, încă în secolul al XVII-lea, o mai avea *tradiția unor străvechi polemici metafizice*: problematica teo-cosmogoniei[9] lui Platon, născută cu două mii de ani mai înainte, în urma criticilor pe care învățătorul său, Socrate, le adresase modelului teo-cosmo-

[9] Numesc „teo-cosmogonie" teoriile despre originea și structura lumii și despre relația dintre Creator și Creația sa, precum și despre sensul omului în lume. Evident, este vorba și despre cosmologie.

gonic propus de Anaxagoras (MA), reînvie în disputa Leibniz–Descartes. Să ne ocupăm acum însă de Platon.

Dacă în *Phaidon* Platon critica modelul anaxagoreic, iată că în *Timaios* el a completat critica formulând o alternativă: un model teo-cosmogonic *din care va elimina absența teleologică* pe care maestrul său, Socrate, i-o reproșase cândva lui Anaxagoras.

Modelul teo-cosmogonic platonician din *Timaios* (MPT) va influența în mod covârșitor mai întâi pe urmașii imediați ai lui Platon de la Academie, ca Speusippos, Xenocrates, parțial pe Aristotel, iar mai târziu pe platonicienii din sec. I, II și III, precum Philon din Alexandria, Moderatos din Gades, Alcinous, Theon din Smyrna, Numenios, Plotin, cât și pe neo-platonicienii târzii, precum Proclos.[10] Prin traducerea latină a lui Chalcidius, *Timaios* va fi unica operă a lui Platon cunoscută direct de Evul Mediu occidental. Influența sa, imensă, mai mare decât a oricărei alte opere platoniciene timp de sute de ani, continuă în Renaștere să se exercite asupra lui Copernic și Giordano Bruno; iar mai târziu Galilei și Kepler îi datorează o mare parte a inspirației lor științifice inovatoare. Vom vedea cât de mult este și teo-cosmogonia lui Leibniz congruentă cu cea a lui Platon din *Timaios*, așa cum deja se poate bănui din aprobarea

---

[10] Maria Luiza Gatti, „Plotinus: The Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism", în vol. *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. Lloyd P. Gersen, Cambridge University Press, 1999; P. Merlan „The Greek Philosophy from Plato to Plotinus", în vol. *The Cambridge History af Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, University Press, 1967–1970; H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistesmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, B.R. Grüner, Amsterdam, 1964.

cu care filozoful german a citat *in extenso* critica la adresa lui Anaxagoras din *Phaidon*. Abia după ce Kant sterilizează tradiția gândirii europene de ambiția de a se lansa în aventura metafizică, importanța relativă a lui *Timaios* (în raport cu alte dialoguri) a scăzut, această operă tinzând să fie considerată tot mai mult un text extravagant și cvasiilizibil.[11]

În această lungă suită, numele lui Plotin joacă un rol special: Plotin se considera pe sine un comentator platonician, un interpret fidel al lui Platon și mai ales un *restaurator* al adevărurilor platoniciene. Or, multe dintre principalele pasaje platoniciene pe care el le citează și le comentează din abundență vin tocmai din *Timaios*. Insistă adesea că el, și nu alți platonicieni sau platonizanți din vremea lui sau de mai înainte, ar fi înțeles adevăratele intenții ale lui Platon și, desigur, și pe cele exprimate în *Timaios*. „În general – scrie el referitor la anumiți platonizanți – *ei au preluat unele elemente /de doctrină/ de la Platon*, pe altele însă – *care reprezintă inovații*, afirmate cu scopul de a-și întemeia filozofia proprie – pe acelea le-au născocit în afara adevărului."[12]

---

[11] Și totuși, mai recent, interesul pentru *Timaios*, ca model de înțelegere a Universului în comparație cu modele mult mai recente, a început să atragă, așa cum o dovedește cartea lui Luc Brisson și Walter Meyerstein, *Inventing the Universe. Plato's Timaeus, The Big Bang and the Problem of Scientific Knowledge*, State University of N.Y. Press, 1995.

[12] Plotin, *33*,II.9,6. Pentru convingerea lui Plotin că el nu este decât un ager interpret al lui Platon: *10*, V.1, 8 și Plotin, *Opere* (traducere, note, studiu de Andrei Cornea), vol. I, Humanitas, București, 2003, p. 58. Trebuie spus că până în sec. al XIX-lea nu se distingea prea mult între Platon, platonism și neoplatonism, ori

La lipsa inițială de comprehensiune a acelor pseudo-platonicieni s-ar fi adăugat deci *inovația periculoasă* prin care ei l-ar fi denaturat pe Platon. Paradoxul este însă că, oricât ar fi dorit Plotin să ne convingă (și pesemne să *se* convingă) că lectura sa restaurează adevăratele intenții ale lui Platon, *în fapt el nu este un adept al MPT.* Asta nu înseamnă că el ar relua MA. Dimpotrivă, mai mult decât cei cu care polemiza acuzându-i de „inovații neavenite", Plotin, presupusul restaurator al tradiției platoniciene, e adevăratul inovator.

Într-adevăr, Plotin se desparte de Platon, deoarece el refuză nu numai *absența teleologică* din lume a divinului, definitorie pentru modelul anaxagoreic, dar și *pe cea ontologică*, proprie, cum am văzut, modelului platonician din *Timaios*. Așadar, el îl urmează pe Platon în înlăturarea primei absențe, dar se separă de el, deoarece, spre deosebire de Platon, o înlătură și pe cea de-a doua. De aceea modelul său teo-cosmogonic, pe care îl vom numi *modelul platonico-plotinian* (MPP) se diferențiază considerabil de MPT.[13] Cum reușește atunci Plotin performanța de a pretinde că este un adept fidel al lui Platon? Utilizând ceea ce am putea numi „trucul hermeneutic" (de atâtea ori întrebuințat de teologi): el afirmă (cu cea mai bună credință, presupun) că MPT nu trebuie înțeles *literal* (așa cum ar fi făcut-o interpreții dinaintea lui), ci doar ca alegorie didactică, ceea ce înseamnă că libertatea pe care și-o ia în interpretarea sa la *Timaios* se dovedește foarte mare.

între diferitele variante de neoplatonism, ceea ce nu înseamnă că interpreții nu preluau din acest *corpus Platonicum* ceea ce ei considerau potrivit.

[13] Firește există și importante elemente comune, cum ar fi faptul că Universul vizibil este copia frumoasă a Arhetipului inteligibil.

Să mai spunem că disputa MPT *versus* MPP nu rămâne cantonată în tratatele lui Plotin. Așa cum vom încerca să arătăm în ultima parte a acestui studiu, Leibniz care, împotriva lui Descartes, preluase rolul lui Platon în disputa acestuia cu Anaxagoras, va asuma în polemica sa cu Newton din nou rolul lui Platon, în timp ce Newton (reprezentat de discipolul său Samuel Clarke) va argumenta ca un plotinian în travesti modern, adept al MPP, împotriva lui Leibniz-(Platon)!

Și iată cum, în acest fel, *tradiția vechilor dispute din istoria ideilor despre Univers* continuă să fie resuscitată: gânditorii aflați în polemică cu contemporanii sau cu înaintașii imediați simt nevoia să se legitimeze prin apelul la războaiele intelectuale și ideologice ale unor autorități celebre, dar dispărute de sute și sute de ani; ei se grăbesc să îmbrace uniformele acelor străvechi personaje și să se încoloneze sub steagul lor venerabil. Și astfel, cutare veche ceartă intelectuală, departe de a fi expirat, renaște mereu, în pofida măștilor și a deghizamentelor noi, care numai observatorului superficial îi pot da impresia de noutate absolută.

3. Să încercăm acum să descriem liniile principale ale concepției teo-cosmogonice din *Timaios* (MPT). Principiul acesteia ar putea fi exprimat în mod concentrat prin formula următoare: *natura imită arta*. Ceea ce – mai dezvoltat – înseamnă: Creația universală, divină și naturală, responsabilă pentru lumea așa cum o vedem, se realizează *după modelul creației artizanale omenești*. Pe de altă parte, o axiomă a filozofiei și esteticii grecești susținea că „arta imită natura". Rezultă, reunind ambele

afirmații, că *natura și arta se imită reciproc, ceea ce presupune că au un model de activitate comun*. Funcționează aici ceea ce numim „asemănarea bilaterală": artizanul uman *seamănă* cu cel divin, așa cum creația omenească seamănă cu cea divină; *dar și reciproc,* creația divină și Artizanul divin seamănă cu corespondentele lor omenești. Artizanul divin laolaltă cu cel omenesc aparțin genului comun „artizan", *semănând unul cu altul* (așa cum pantera și pisica aparțin genului comun felină și seamănă între ele), chiar dacă Artizanul divin este mult mai bun decât cel uman, iar creatura naturală este o operă, la fel ca și cea omenească cu care seamănă – doar că, firește, este cu mult mai perfectă decât ultima.

Ce va decurge din acest model?

a) Ca în orice producție artistică și artizanală, în MPT există trei actori: un *Artizan* (Demiurgul) – Zeul (însoțit de divinități secundare, un fel de „calfe", ce preiau la un moment dat sarcinile secundare); un *Arhetip* – „Viețuitorul inteligibil", echivalent universului Formelor inteligibile – adică un „loc inteligibil" în care se află „proiectul" tuturor existențelor. În fine, există cel de-al treilea element – *Materia* primă, numită de Platon fie „mamă", fie „doică", fie „spațiu" și care are capacitatea de a primi întipărirea Formelor. Și, bineînțeles, există rezultatul conlucrării celor trei: opera, Universul vizibil.

b) Arhetipul este etern, perfect și imuabil. Deși el este descris ca „un Viețuitor complet"[14], caracteristica sa cea mai „artizanală" rămâne, la Platon, pasivitatea:

[14] Platon, *Timaios,* 30c.

oricât ar fi de indispensabil pentru creație, *Arhetipul nu produce de la sine* (așa cum ar fi, poate, firesc, de vreme ce este viu). Dimpotrivă, numai Artizanul este activ, iar rezultatul activității sale este Universul (corpul lumii, dar și Sufletul universal). Arhetipul și Artizanul, deși coexistente în eternitate, nu sunt entități identice, tot așa cum și în cazul creației omenești artizanul și proiectul său sunt entități diferite și, de multe ori, proiectul este opera altuia, și nu a artizanului respectiv. Nu rezultă de nicăieri că Artizanul este și creatorul Arhetipului sau cine este creatorul Arhetipului. Or, cum Arhetipul cuprinde structurile inteligibile ale realului, rezultă că *acestea sunt independente de Artizan*.

c) Creația Artizanului are ca scop imitarea cât mai fidelă cu putință a Arhetipului, tot așa cum în cazul creației artizanale omenești scopul este reproducerea cât mai exactă a planului sau proiectului preexistent. Activitatea Artizanului realizează o operă care este *copia unică a Arhetipului* transpus în Materie, deoarece Artizanul „a privit la Arhetipul veșnic"[15]. Există prin urmare *o finalitate a creației*: apropierea maximă de Arhetip, iar Creația poate fi considerată *cea mai bună cu putință*, deoarece ea se apropie cel mai mult posibil de Arhetip – fără însă a-l putea reproduce întocmai, deoarece rezistența intrinsecă Materiei se opune unei reproduceri aidoma. Această voință de apropiere maximă cu putință se explică prin faptul că Artizanul divin este bun; în consecință, el copiază cât se poate

[15] *Ibidem*, 29a.

mai bine Arhetipul inteligibil perfect, și de aceea Creația sa nu poate fi decât cea mai bună și mai frumoasă cu putință.[16]

d) Creația divină, ca și cea umană, este *secvențială*. Ea presupune o succesiune de acțiuni etapizate, succesive, planificabile, asemenea unei creații omenești. Are o istorie, existând în timp: începe la un moment dat și se termină la un moment dat. Nu creează totul deodată: de pildă, mai întâi e făcut Sufletul, apoi corpul. În timpul activității, Artizanul divin „deliberează", „consideră", „vorbește", „își exprimă intenția", „edifică", „amestecă", „desenează", „îmbină" și, la un moment dat, își delegă responsabilitățile. Cel mai important este faptul că el „deliberează" și că, în tot acest timp, *este conștient* de ceea ce face. Să mai adăugăm aici că adesea Artizanul lui Platon calculează sau geometrizează. Există, cum se știe, o foarte importantă componentă matematică a MPT.

e) Artizanul – la fel precum corespondentul său uman – *se arată încântat și bucuros* când se uită la opera sa și satisfacția sa certifică faptul că ea este, într-adevăr, bună, chiar cea mai bună cu putință, deoarece a fost menită să fie o copie cât mai fidelă a Arhetipului etern.[17]

f) După încheierea creației principale, Artizanul se retrage din lume, lăsând divinități secundare să-i completeze opera, așa cum face orice artizan uman atunci când și-a isprăvit treaba principală și cea mai grea.[18]

---

[16] *Ibidem*, 28a–29b.

[17] *Ibidem*, 38c.

[18] *Ibidem*, 42e: „Apoi, cel care a orânduit toate acestea a rămas neclintit în starea care i se potrivea."

Deși Platon nu o spune explicit, putem presupune că, după încheierea întregii Creații, și divinitățile secundare se retrag, lăsând lumea să funcționeze și să subziste singură, deoarece ea a fost făcută să fie o viețuitoare vizibilă, frumoasă și bună și a fost înzestrată cu suflet și intelect, *ceea ce îi conferă autonomia funcțională.*

Se vede de aici că deosebirea fundamentală dintre MPT și MA este *prezența finalismului în cazul primului model* și *absența sa* în cazul lui MA. (Să observăm că Dumnezeu sau Intelectul suprem în MA nu este un Artizan, ci mai curând un fel de Grădinar neglijent, care plantează lumea, lăsând-o apoi să crească singură din propriile resurse.) În schimb, regăsim și o asemănare importantă dintre cele două: *retragerea Intelectului, a Artizanului sau a lui Dumnezeu din lume*. E adevărat, în cazul MA, această retragere urmează imediat momentului impulsului inițial, deoarece lumea se formează de la sine, în virtutea necesităților materiale sau „geometrice", fără a avea binele drept scop, în vreme ce în cazul MPT retragerea are loc abia la sfârșitul Creației, după ce finalitatea acesteia – asemănarea cât mai fidelă cu Arhetipul inteligibil – s-a realizat prin opera Artizanului. Dar, din acel moment înainte (și noi trăim efectiv în această perioadă), cele două modele teocosmogonice au consecințe teo-ontologice asemănătoare: Dumnezeu rămâne separat de opera sa, care funcționează în continuare de la sine, ca o mașinărie vie, perfectă, înzestrată cu tot ceea ce este necesar în vederea acestei funcționări optime independente.

4. Așa stând lucrurile, cred că nu trebuie să ne mirăm de ce MPT a exercitat o asemenea influență de-a

lungul secolelor: valoarea sa stă – după părerea mea – în *transparența epistemologică*, în *optimismul existențial* și în *concordanța teologică cu Cartea Facerii*.

a) Înțeleg prin *transparență epistemologică* capacitatea MPT de a face ușor inteligibilă Creația universală și naturală, tocmai prin modelarea ei după creația artizanală. Toți avem experiența artelor tradiționale, a artizanilor și a operelor lor și, chiar dacă nu stăpânim noi înșine aceste arte, înțelegem cu ușurință modul lor fundamental de acțiune și nu ne simțim străini de el. Tot astfel nu ne vom simți înstrăinați într-un Univers conceput ca opera unui Artizan perfect. A spune că Universul în întregul său a fost creat asemenea unei opere de arhitectură, de tâmplărie sau de inginerie și că el funcționează asemenea unei mașinării sau orologiu oferă o mare speranță epistemologică și, de aceea, o asemenea tradiție de gândire a stimulat puternic cercetarea științifică până în epoca modernă. Căutarea unor regularități matematice, în particular, va fi o consecință esențială a utilizării MPT, căci de ce nu ar întrebuința și Arhitectul divin „echerul", „compasul" și calculele, așa cum o facem și noi atunci când proiectăm mașinile și construcțiile noastre?

b) Dacă Universul a fost creat cu scopul de a imita un Arhetip inteligibil, înseamnă că el are un scop și o finalitate, așa cum are orice operă omenească, iar locatarul său principal, omul, are și el un rost în locuința ce i-a fost încredințată. *Extinzându-se la scara Universului, modelul artizanal extinde finalismul din activitățile omenești la scara Universului*, conferindu-i acestuia, cât și omului un sens, o menire, așa cum probabil că nu a

reușit niciodată să facă tradiția modelului anaxagoreic-cartezian. Pe de altă parte, fiind o copie pe cât cu putință fidelă a Arhetipului perfect, operă a unui Artizan înțelept și bun, Universul a fost menit să fie frumos și bun la rândul său. Rezultă că răul din lume trebuie înțeles fie ca un „mai puțin bine", fie ca un rezultat al unei aprecieri limitate și parțiale, fie, la modul general, ca pe distanța inevitabilă („zgomotul" de fond) ce desparte inevitabil cea mai bună copie de arhetipul său perfect. Toate acestea generează, firește, un vădit *optimism existențial*.

c) Remarcabilele coincidențe dintre relatarea din primul capitol al *Genezei* biblice și mitul creației universale din *Timaios* au contribuit la menținerea dialogului platonician în centrul atenției unei lumi care devenise creștină. Deja în cadrul iudaismului alexandrin, Philon comenta pe larg aceste analogii în cadrul programului său de unificare filozofică a tradiției biblice și a filozofiei grecești; analogii recunoscute mai târziu și de un platonician păgân, precum Numenios din Apameea, pentru care Platon ar fi fost „un Moise care vorbea atica"[19]. În special faptul că, la fel ca și în Biblie, și în MPT Creația pare a avea loc o singură dată, în timp, pornind de la o stare haotică; că ea presupune o deliberare a Creatorului și este etapizată; că, odată întocmită, lumea este declarată de către Creator a fi bună și frumoasă și că, ulterior, Demiurgul sau Dumnezeu

[19] *Numénius – Fragments*, ed. E des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1973, fr. 9, p. 51. Clement din Alexandria ne-a păstrat spusa lui Numenios.

pare a se retrage din operă (intervenind cel mult excepțional prin „miracole"), a întreținut de-a lungul timpurilor speranța unei întâlniri de esență între filozofie, știință și credința creștină.

O precizare importantă: așa cum probabil cititorul și-a dat seama, activitatea pe care MPT o extrapolează asupra întregului Univers corespunde de fapt felului *în care gândește și lucrează* un „artizan" în sensul propriu al cuvântului: un meșter priceput care are la dispoziție *un proiect alcătuit de altcineva*. Scopul lui este de a transpune (de a reproduce) în Materia rezistentă acest proiect în modul cel mai bun și mai fidel cu putință, și *nu de a crea el însuși un proiect nou*. Artizanul din MPT nu este un artist în sensul modern (romantic) al cuvântului, adică un *creator de idei sau expresii originale*, un inspirat, un poet, un geniu, ci un foarte conștiincios executant. De aceea gândirea și activitatea sa, a căror experiență exterioară noi o putem bine înțelege, este *raționalizabilă, algoritmabilă și conștientă de fiecare articulație a ei*. Evident că ea va transfera asupra operei tocmai aceste proprietăți, ceea ce va acorda Universului „transparența epistemologică" la care m-am referit înainte. MPT ar putea fi numit, de aceea, și „modelul artizanului conștiincios".

Pe de altă parte, MPT a ridicat și destule probleme adepților lui – dintre care unele s-au dovedit a fi greu surmontabile:

a) Platon nu a lămurit, așa cum am văzut, raportul dintre Artizan și Arhetip. Iată de ce platonicienii din secolele I și II (așa-numiții medio-platonicieni) au încercat să precizeze lucrurile. Pentru unii, ca de pildă pentru Philon, Formele inteligibile (adică Arhetipul)

sunt un fel de „gânduri" ale lui Dumnezeu.[20] După cum arhitectul uman poartă în minte proiectul casei pe care o va construi, tot așa ar fi procedat și Dumnezeu. Teoria a fost preluată de un comentator platonician pe nume Alcinous (Albinus). Problema e: un arhitect uman poate să-și schimbe gândurile privitoare la un proiect; or, dacă același lucru l-ar putea face și Arhitectul divin, înseamnă că el ar putea modifica adevărurile fundamentale ale logicii sau matematicii, ori legile naturii în baza cărora este constituit Arhetipul. Ar însemna că Artizanul este și Creatorul Arhetipului și că el ar fi putut invalida, de pildă, teorema incomensurabilității diagonalei cu latura pătratului, ceea ce unora li s-a părut incompatibil cu necesitatea adevărului acestei teoreme. O altă posibilitate, în spiritul MPT, pe care o va adopta și Leibniz presupune menținerea independenței relative dintre Artizan și Arhetip, dar atunci ar trebui explicate originea ambilor.

Printre susținătorii relativei independențe dintre Artizan și Arhetip va fi fost și platonicianul din secolul al II-lea Numenios din Apameea.[21] El separase Intelectul divin într-un Intelect superior, pasiv – probabil echivalent cu Arhetipul – și unul inferior, activ, Creatorul Universului, *și care ar fi creat cu privirea ațintită spre Arhetip*. Teoria „exteriorității" Formelor în raport

---

[20] Philon din Alexandria este primul filozof la care este atestată teoria platonismului mediu – respinsă de Plotin – ce susține că Formele platoniciene sunt „gândurile lui Dumnezeu". V. și H. Chadwick, „Philo" în *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, University Press, 1967–1970.

[21] V. Plotin, *Opere*, vol. I, p. 55.

cu Intelectul-Artizan pare să fi fost acceptată și de mai mulți platonizanți cu care va polemiza Plotin, printre care un filozof și filolog atenian, Longinus, Porfir, elevul lui Longinus înainte de a fi devenit elevul lui Plotin însuși, precum și alții, influențați de gnosticism, care – așa cum aflăm chiar de la Plotin –, în urma lecturii pe care o făceau din *Timaios*, „multiplicau" inutil (după Plotin) Intelectele divine.[22]

b) Există apoi obiecții privitoare la pasivitatea și imobilitatea Formelor care alcătuiesc împreună Arhetipul. Deja Aristotel le enunțase pe cele mai grave în Cartea A, cap. 9, a *Metafizicii:* de pildă, un om individual va participa simultan la Forma Omului, la aceea a Animalului și la aceea a Bipedului. Or, dacă Formele sunt imutabile și inalterabile, cum pot ele interacționa? Iar dacă genul Animal și diferența Biped nu interacționează, cum poate exista, ca o unitate, specia Om?

c) „A produce privind la Forme" cum credea Platon – scrisese tot Aristotel – e numai o *frumoasă metaforă poetică*.[23] Însuși modelul creației artizanale extins la teocosmogonie poate fi pus astfel la îndoială din cauza antropomorfismului său manifest. Iar în *Protreptic*, el spune: „Nu natura imită arta, ci, invers, arta imită natura."[24] De aici rezultă că principiul „asemănării bilaterale" care permite conceperea creației naturale și divine după modelul celei artizanale este eronat – ceea ce se

---

[22] Plotin, *33*, II.9, 1. Această multiplicare va fi reluată de urmașii neoplatonicieni ai lui Plotin: Iamblichos, Proclos.

[23] *Met.*,A, 9. 991a, p. 73.

[24] Aristotel, *Protrepticul,* traducere și note de Bogdan Mincă și Cătălin Partenie, Humanitas, București, 2005, B13. Traducerea de față, diferită de cea citită, îmi aparține.

vădise deja în unele dintre obiecțiile aristotelice la adresa teoriei Formelor (argumentul zis al „celui de-al treilea om"). Într-adevăr, dacă *natura imită artă, după cum și arta imită natura*, înseamnă că atât artizanul uman seamănă cu cel divin, cât și acesta din urmă seamănă cu cel uman. În acest caz înseamnă că Artizanul și un artizan au în comun o formă comună (un gen comun) – Forma Artizanului –, și atunci aceasta este cu adevărat Artizanul divin, și așa mai departe: Artizanii se vor multiplica la nesfârșit, la fel ca și Formele.

d) Există și o importantă obiecție religioasă care s-a putut aduce lui MPT: retragerea Artizanului din Univers odată creația realizată, cu consecința a ceea ce am numit *absența ontologică* a lui Dumnezeu din lume. Pentru oricine simte nevoia ca Dumnezeu și spiritualul să fie prezențe permanente, continue, ubicue, și nu doar să funcționeze ca un Artizan, respectiv un Arhetip al lumii, această absență e un scandal. Oricât de bună și desăvârșită ar fi lumea, se pare că-i lipsește ceva esențial, atunci când poate funcționa perfect autonom cu un *Deus otiosus*.[25] O altă obiecție religioasă, sau mai degrabă teologică a putut fi ridicată și de cei care, precum Newton în secolul XVII, voiau să insiste asupra unității desăvârșite a lui Dumnezeu, despre care nu ar fi trebuit afirmat că poate fi conceput ca scindat între un factor pasiv și intelectual și unul activ și volitiv.

Totuși avantajele MPT au precumpănit în general, de-a lungul timpului, asupra dezavantajelor sale. Ceea ce nu înseamnă, cum se vede, că nu au apărut obiecții

[25] Plotin, *33*, II.9,9, Plotin, *Opere*, vol. II, p. 397.

importante – încă de la Aristotel, ferm susținător al teleologiei, de altfel – și chiar încercări de a edifica modele teo-cosmogonice alternative. Una dintre cele mai interesante încercări de acest tip o întâlnim la Plotin, care inaugurează astfel o tradiție de gândire considerabil diferită de cea „clasică", platoniciană.

5. Înainte de a descrie modelul propus de Plotin (MPP), merită să ne întrebăm: care este experiența pe care MPP o generalizează pentru a da seama de teo-cosmogonie? Dacă MPT generaliza modelul creației artizanale, de fapt chiar al gândirii specifice acestei activități, cred că putem spune că MPP utilizează modelul *creației artistice* propriu-zise („artistic" în sensul modern al cuvântului) – mai clar spus, al *gândirii inspirate*, fie artistice, fie poetice, fie meditative. *Ipoteza noastră este că, la Plotin, avem de-a face mai întâi de toate cu generalizarea experienței psihologice a propriului său mod de a gândi și a scrie.* Această experiență personală va fi fost întărită prin observarea poeților și a artiștilor *inspirați*, a *geniului*, în accepția romantică a cuvântului, ca și prin reflecția asupra inspirației divine, așa cum fusese ea descrisă chiar de Platon în *Ion* și în *Phaidros*.

Bineînțeles că nici Plotin, nici ceilalți autori antici nu dispuneau de noțiuni diferite pentru ceea ce noi numim azi „artă" și ceea ce numim „meșteșug". Cuvântul grec *techne* acoperea toate aceste sensuri, dar desemna mai ales o activitate rațională, practică sau productivă, reglementată de reguli și procedee algoritmabile. Plotin cunoștea efectele artei luate în acest sens, dar știa și că autentica valoare și frumusețe nu se pot diviza și

reglementa normativ, ci sunt o senzație inanalizabilă „ce apare chiar și dintr-o primă străfulgerare"; știa că frumusețea autentică aparține mai curând „fulgerului din noapte și stelelor" decât artefactelor obținute cu migală și străduință și că, în ultimă instanță, nu congruența și simetria matematizabile ale părților produc arta veritabilă, ci invazia vieții și a spiritului.[26] Plotin contesta chiar formula tradițională, platoniciană, că „arta imită natura". Contrazicând teoria din *Republica*, care îl degrada pe artist la rolul de imitator al meșterului, acesta însuși un imitator al Demiurgului, Plotin susține că cel puțin artiștii geniali, precum Phidias, au un acces direct și nemijlocit la Forme, așadar la Arhetipul pe care Natura însăși l-a imitat: *„trebuie știut că artele nu imită pur și simplu vizibilul, ci se îndreaptă spre rațiunile formatoare, de la care provine Natura."*[27] Firește, nu oricare arte, ci cele inspirate, care devin astfel cel puțin egale, dacă nu chiar superioare Naturii. Nu întâmplător această tradiție va fi recuperată de romantici, mai ales de cei germani care, deloc întâmplător, tot ei l-au redescoperit și pe Plotin după aproape două secole de relativă uitare.

Care ar putea fi atunci caracteristicile gândirii inspirate pe care Plotin le va pune la temelia MPP? Și în ce fel Plotin le-a putut intui în propriul său mod de a gândi și scrie?

---

[26] Vezi Plotin, *Opere*, vol. I, *1*,I.6. Faptul că primul dintre tratatele scrise de Plotin este dedicat unei noi estetici a inspirației, spirituale, mai curând decât uneia artizanale, este evident și semnificativ pentru întreaga operă a filozofului. V. „Lămuriri preliminare și interpretare la filozofia lui Plotin." § I.

[27] Plotin, *Opere*, vol. I, *31*,V.8,1.

– Gândirea inspirată este *originală* și *unitară:* ea nu se limitează la a întrupa în materie un proiect preexistent, ci, *dimpotrivă,* ea creează un proiect și *simultan* îl transpune într-o materie sensibilă. Putem să reflectăm, sub acest raport, la faptul că Plotin, deși pretinde că îl recuperează pe „adevăratul Platon", este un autor remarcabil de original în intuițiile sale fundamentale, chiar dacă nu o recunoaște sau o ignoră. Inspiratul, originalul este el însuși!

– Gândirea inspirată este *non-deliberativă:* ea nu ezită, nu revine, pare că nu reflectează, ci descoperă totul direct, fără efort, fulgerător; creează dintr-o unică suflare de la început până la sfârșit. Or, știm de la Porfir că Plotin scria de regulă exact în acest mod inspirat, producând un întreg tratat dintr-o singură țâșnire, fără să se întrerupă, fără să revină, fără să corecteze nimic, „încât părea că preia cele scrise dintr-o carte."[28]

– Apoi gândirea inspirată este *holistică:* ideile nu sunt separate riguros una de cealaltă, ci fiecare le cuprinde pe toate, le infuzează pe toate. Partea este totul și totul este parte și în parte, distribuindu-se în părți fără a se diviza. Or, tratatele lui Plotin sunt compuse exact în acest fel: aproape fiecare cuprinde, cu accente diferite, întreaga teorie – câteva teme principale revenind pretutindeni și suspendând distincția dintre opera individuală și opera întreagă.

– De asemenea, gândirea în momentul inspirației nu trebuie să fie *conștientă de sine,* sau cel puțin ea este *infra-conștientă;* ea nu știe cum, de unde și de ce îi vin

[28] Porfir, *Viața lui Plotin,* 8 (Plotin, *Eneade,* vol. I, Editura IRI, București, 2003, p. 63).

ideile, dar adesea crede că inspirația este „de sus". Și, semnificativ, Porfir relatează că Plotin era capabil să se întrețină animat cu alte persoane, fără a-și întrerupe cursul gândirii, astfel încât, când revenea la masa de scris, el continua exact de unde se întrerupsese fără să recitească cele scrise mai înainte, de parcă printr-un dicteu inconștient, sosit „de sus", ar fi aflat întotdeauna unde se afla.

– Iarăși, gândirea inspirată posedă *certitudinea* absolută și nu are nevoie să se explice decât pentru ceilalți, niciodată pentru sine. Plotin este, el însuși, omul certitudinilor; el nu are ironiile lui Socrate, ezitările lui Aristotel și cu atât mai puțin echivocurile lui Platon din dialoguri.

– Gândirea inspirată este *incontinentă*. Ea se revarsă în afară, prea generoasă și bogată pentru ca cuvintele și expresiile să-i rețină exact fluxul continuu. Porfir ne spune că Plotin scria în general neciteț și cu mari greșeli de ortografie, atent numai la spirit; iar stilul său, de un laconism extrem adesea, l-a pus în dificultate deja pe contemporanul său, criticul și filologul Longinus, și îi aduce continuu la disperare pe traducătorii săi din toate timpurile. Din omul genial, inspirat radiază parcă un fel de energie, prezentă atât în opera, cât și în făptura sa. „În momentul când vorbea – scrie Porfir – Plotin era imaginea spiritului care își arunca strălucirea luminii până pe chipul lui. Era plăcut la vedere, dar atunci se înfățișa mult mai frumos."[29]

– În fond, gândirea inspirată este *vie:* unitară și polimorfă deopotrivă, în mișcare, luminoasă, risipindu-se

[29] Porfir, *ibidem*, 13, p. 69.

fără să se cruțe, și mai cu seamă activă, puternică, sigură. Ideile pe care ea le produce nu sunt descripții ale lucrurilor, ci unități sintetice ce par a avea vocația ființelor vii.

Nu susțin, desigur, că alți gânditori, artiști sau gânditori excepționali, cu stiluri mult mai elaborate, nu ar fi fost, la rândul lor, inspirați. Dar mulți dintre aceștia (Platon însuși adesea) și-au disimulat momentele de grație ori au constrâns inspirația să se desfășoare mai ordonat, bine îndiguită de procedeele retorice sau artistice ale timpului. (Ceea ce nu-i deloc un cusur!) La Plotin avem totuși un caz destul de rar în epocile vechi, de spontaneitate creatoare, relativ puțin prelucrată și disimulată – o operă care păstrează destul de fidel amprenta inspirației genuine și care, pe de altă parte, *tematizează* inspirația genială ca fenomen psihologic în cuprinsul operei sale. Probabil că filozoful resimțea prea puternic această experiență și o considera sub raport existențial prea covârșitoare pentru a se strădui să o controleze mai serios. Acesta este un motiv important pentru a înțelege de ce experiența gândirii inspirate, mai ales în variantă proprie, a putut fi pusă de Plotin la temelia modelului său teo-cosmogonic. Și vom vedea imediat cum tocmai caracteristica propriei gândiri inspirate – de a fi originală, non-deliberativă, holistică, infra-conștientă, certă, incontinentă – caracterizează la acest filozof și gândirea Intelectului divin, universal, creatorul Universului, de parcă acest Intelect ar fi proiecția geniului lui Plotin în eternitate!

6. Care vor fi atunci caracteristicile Creației în versiune plotiniană?

a) Plotin preia desigur din MPT convingerea că Intelectul divin (Demiurgul) și Arhetipul (universul Formelor inteligibile platonice) sunt responsabile pentru Universul nostru (corp și suflet). Numai că la Plotin nu mai există un Artizan și un Arhetip ca două entități distincte și ierarhizate, ci există o singură *ipostază* (cum spune el) unitară – Intelectul – deopotrivă Creator și Arhetip, cu alte cuvinte, un Artist. Intelectul (*nous*) este o structură *holistică*, în care fiecare parte sau Formă este oricare altă Formă, cât și Întregul, iar Întregul se regăsește distribuit, fără să se dividă, în oricare Formă. În fapt, Intelectul e *o comunitate vie* a Totului care e și parte și a părților care sunt și Tot, și nu un plan de măsuri și de teoreme detașate și fragmentate care urmează să fie aplicate pe rând de un agent exterior distinct: „Acolo Soarele este totalitatea stelelor, și invers, fiecare stea este un soare și toate sunt soare."[30]

Trebuie remarcat că identificarea dintre Arhitect și Arhetip revine într-un fel (dar numai parțial) la tradiția proprie MA despre un Intelect divin unitar. În fine, faptul că la Plotin, Intelectul în ansamblu este abia cea de-a doua ipostază – Unul (sau Binele) fiindu-i superior – nu are nici o influență nemijlocită asupra teocosmogoniei lui. Unul este mai presus de Intelect, de Ființă și de Realitate, în timp ce Intelectul este Ființa și Realitatea completă și Creatorul (prin mijlocirea Sufletului universal) al Universului vizibil. Unul este, pe de altă parte, *instanța superioară care inspiră* Intelectul, ce *aspiră* să revină la Unu.

---

[30] Plotin, *31*,V.8,4, Plotin, *Opere*, vol. II, p. 341.

b) Fiind vii, Formele produc de la sine, se reflectă mai departe în Materie și generează singure, fără să aibă nevoie de un Artizan distinct care să le preia ca pe un Arhetip distinct, lucrând asupra lor spre a le copia. Intelectul divin e un creator unitar și *original*, în sensul precizat mai sus: proiectul propriu-zis și materializarea lui nu cad în sarcina a doi actori diferiți, ci sunt opera unuia și aceluiași agent, care lucrează printr-o singură mișcare sintetică. Bineînțeles că există o finalitate a Creației – de a produce lucruri cât mai frumoase, dar creatorul original nu are nevoie, drept scop, să i se pună înainte un proiect distinct pe care apoi să-l reproducă. Fiind deopotrivă Creator și Arhetip, așadar Artist, finalitatea sa este *să se reproducă pe sine* sau să se regăsească pe sine însuși în operă, ceea ce realizează prin simpla sa prezență, căci gândirea inspirată nu se poate opri să nu creeze atâta timp cât este ceea ce este. „/Arhetipul/ a produs /lucrul/ individual în liniște, fiindcă orice creator este și Ființă, și Formă."[31]

c) La fel precum creația artistului inspirat, Creația universală, nu va rezulta în urma unui proces *deliberativ*. Ea va fi *infra-* sau *supra-conștientă*. Intelectul divin (sau chiar Sufletul universal când acesta creează corpul Universului) nu reflectează întâi asupra unei finalități, apoi planifică, apoi realizează, la urmă apreciază ceea ce a făcut, așa cum făcea Artizanul lui Platon, ci toate aceste acte au loc simultan în urma unei revărsări continue, spontane, neîntrerupte de energie creatoare, pe care Plotin o aseamănă adesea cu radiația de lumină sau cu

[31] *Ibidem*, *31*,V.8,7, p. 346.

viața unui arbore imens care crește nestăvilit și spontan dintr-o rădăcină. Chiar și finalitatea este supra-conștientă. (Analog, nu o dată s-a întâmplat ca un mare artist să ignore finalitatea autentică a operei sale pe care abia criticii au pus-o în evidență.) Nu se revine asupra Creației, nu există ezitări, erori, incertitudini, nici măcar nu se sugerează că ar putea exista mai multe alternative dintre care este aleasă cea optimă. Artistul inspirat creează spontan *„fără să se conducă în baza raționamentelor și fără să corecteze ceva"* [32]. Pentru Plotin orice deliberare, orice proces de gândire conștient este o dovadă de inferioritate, de nesiguranță, chiar de boală.[33] El, gânditorul inspirat, știe bine că, atunci când suntem în starea de grație a inspirației, nu avem nevoie să argumentăm, să ne convingem pe noi înșine, să reflectăm și să alegem, căci nu ne mai îndoim de nimic, ci, *dintr-o singură privire*, știm totul deodată, fără efort, fără dibuire, „în tăcere". Intelectul inspirat, *nous*, nu este irațional sau antirațional, ci suprarațional: El găsește imediat și fără efort ceea ce rațiunea discursivă descoperă mai târziu trudnic, elaborat și indirect.

Or, dacă un om privilegiat poate fi, când și când, într-o asemenea stare de grație, cum am putea să i-o refuzăm Creatorului universal și să-l vedem pe acesta, dacă ne mărginim să citim literal textul din *Timaios*, ca pe un Artizan conștiincios, și nu ca pe un Artist genial? Dacă chiar și omul cu adevărat înțelept *nu mai ratio-*

---

[32] *Ibidem*, *33*,II.9,2, p. 382.

[33] *Ibidem*, *31*,V.8,11, p. 353.

nează și nu mai deliberează, deoarece *știe în mod cert* și doar, cel mult, se străduiește să explice discursiv totul mai mult sau mai puțin adecvat celuilalt care încă nu știe, cum să nu atribuim această înțelepciune supremă și lui Dumnezeu?[34] Iar dacă Platon prezintă, în *Timaios*, Creația ca pe o operă a unui Artizan, el vorbește „despre raționamentele acestuia – crede Plotin – numai spre a /ne/ arăta că *mai târziu* toate lucrurile s-ar putea face dând urmare raționamentului, și vorbește despre prevedere numai pentru că lucrurile /s-au făcut/ astfel *precum* le-ar fi putut prevedea un savant"[35].

d) Creația universală nu are loc într-un timp determinat; nu a început la un moment dat și nu se va opri vreodată, ci ea este *incontinentă,* permanentă, actuală în orice moment. Nu numai că lumea este eternă, dar ea pare a fi și în mod continuu creată, *printr-un fel de flux energetic continuu*. Întâlnim și aici o caracteristică a gândirii genial-inspirate, creative în răstimpul când ea este astfel: dacă artizanul își încheia la un moment dat opera pe care o putea privi ca pe ceva exterior, artistul inspirat (atâta timp cât e astfel) nu și-o încheie la drept vorbind niciodată. Artizanul se desprindea de operă odată ce modelul sau Arhetipul fusese bine reprodus, în vreme ce, dimpotrivă, Artistul rămâne laolaltă cu ea și, *privindu-se pe sine,* intră în ea, se oglindește în ea, este permanent *prezent* pentru ea, fără a rămâne mai puțin el însuși, deoarece el însuși îi este operei Creator și Arhetip. Și așa cum inspirația se poate citi

[34] *Ibidem.*

[35] Plotin, *ibidem, 38,*VI.7,1.

din aproape orice rând al scrierii sau operei inspirate, așa cum mintea inspirată creează atâta vreme cât există, tot așa și Intelectul universal trăiește, creează și e prezent pretutindeni și întotdeauna în Univers, care îi poartă pretutindeni urma inspirației. El nu pleacă altundeva după ce a creat, căci creează continuu, și nu se oprește din creație, căci nu ar mai fi ceea ce este – minte genial inspirată.

Rezumând, se pot ușor vedea opozițiile principale dintre MPT și MPP:

– MPT distinge între Artizan și Arhetip; MPP le identifică. În MPT, Formele sunt un plan static; în MPP sunt o comunitate vie, holistică, unde fiecare Formă e oricare alta și oricare e Întregul care se distribuie fără să se dividă în părți.

– MPT presupune deliberare și reflecție, activitate conștientă; MPP admite o gândire fulgurantă, sigură, inanalizabilă, infra- sau supra-conștientă.

– MPT presupune creație în timp, limitată, etapizată; MPP presupune creație continuă, nelimitată în timp.

– MPT presupune retragerea Artizanului din Creație în momentul când a încheiat de reprodus Arhetipul în Materie; MPP presupune prezența continuă și permanentă a Artistului, deoarece el se reproduce pe sine în Materie. În sens propriu, Creația sa nu se încheie niciodată atâta vreme cât el există. Or, el fiind etern, și lumea va fi eternă.

Prin urmare, ceea ce am numit „absența ontologică" din creație a Creatorului dispare în MPP, în vreme ce *prezența teleologică*, inexistentă în MA, rămâne valabilă, ca și în MPT:

	prezență teleologică	prezență ontologică
MA	–	–
MPT	+	–
MPP	+	+

Să mai precizăm și că, pentru Plotin, un artizan conștiincios numai aproximează pe artistul autentic, așa cum gândirea deliberativă și raționamentul aproximează gândirea inspirată. Iar aceasta, din slăbiciune. Deliberăm și facem raționamente numai atunci când suntem prea slabi pentru a *vedea* (sau „contempla") *totul dintr-o privire*. Doar gândirea inspirată este autentică și primordială; cea deliberativă, conștientă de sine, e secundară: ea nu e decât o desfășurare și explicare a primei, la fel cum scrierea alfabetică ar fi fost – credea filozoful – *o desfășurare analitică a ideogramelor sintetice ale egiptenilor*.[36]

7. Ce putem însă spune despre avantajele și dezavantajele MPP în raport cu cele enunțate mai sus ale lui MPT?

Incontestabil, *MPP rămâne și el un model antropomorfic*, dar este adevărat că într-un mod mult mai puțin evident și mai subtil. Intelectul divin nu mai este un Artizan, dar el rămâne o *minte inspirată* de Artist. Fiindcă însă înțelegem prea puțin funcționarea unei minți inspirate, fiindcă în regulă generală suntem lipsiți de

[36] *Ibidem*, 31,V.8,6, p. 344: „Fiecare imagine este, într-adevăr, și știință, și înțelepciune, și e un lucru autentic, luat compact, și nu o gândire discursivă sau o deliberare."

inspirație și fiindcă nici măcar oamenii inspirați – cum observase cândva Socrate – nu se înțeleg pe ei înșiși și nu sunt conștienți de ceea ce fac, avem cel puțin impresia că Intelectul divin este cu totul altfel decât al nostru, ceea ce reduce posibilitatea asemănării bilaterale, în favoarea unei asemănări „unilaterale": intelectul uman seamănă aproximativ cu cel divin, dar cel divin nu seamănă cu cel uman. În esență, în loc ca modelul transferat asupra divinului să aparțină *normei* gândirii omenești – cazul MPT –, pentru MPP el aparține *excepției*.

Acest avantaj al MPP pare a fi însă contrabalansat de relativa dispariție a transparenței epistemologice: tocmai fiindcă modelul plotinian constă în extrapolarea unei *excepții psihologice* el rămâne relativ greu de înțeles în termenii psihologiei normalității. S-ar părea deci că a încerca să înțelegi teo-cosmogonia, și în general natura Universului, în acești termeni ai excepției echivalează cu a explica pe *obscurum per obscurius*. De asemenea, creația continuă se acordă foarte greu cu teologia creștină, care ar fi avut loc într-un moment determinat și o dată pentru totdeauna, ba chiar s-ar fi săvârșit și în mai multe etape (zile) bine delimitate. În schimb, MPP poate exalta și el un remarcabil optimism existențial în măsura în care el susține nu numai prezența teleologică, dar și pe cea ontologică a divinității în lume. Suntem încurajați să avem un sentiment pozitiv despre existență, dacă știm nu numai că există o Providență bună care a rânduit totul spre bine, dar și că niciodată și nicăieri nu suntem rupți de această Providență – o *prezență* permanentă pentru lume.

Este însă posibil ca o tradiție bazată pe MPP să blocheze dezvoltarea științei? Așa s-ar părea, dacă considerăm că transparența epistemologică este într-adevăr o condiție obligatorie a științei. Lucrurile nu stau totuși atât de simplu.

8. În orice caz, pentru istoricul gândirii este spectaculos să constate cum tradiții bazate pe aceleași teze metafizice (teo-cosmogonice) fundamentale revin nu numai după foarte multe secole, *dar și în coaliție cu teorii despre natură extrem de diferite între ele.* Cât de diferită este fizica și astronomia unor Descartes, Leibniz și Newton față de fizica și astronomia lui Platon și Aristotel și Plotin! Și totuși aceste mari diferențe științifice nu împiedică unele analogii profunde dintre moderni și antici în poziționarea lor esențială, metafizică. Mai mult, această poziționare metafizică pare a fi fost adesea de mare folos în stimularea dezvoltării științei.

Am arătat cum Leibniz i se opunea lui Descartes, reciclând împotrivirea lui Platon (Socrate) față de Anaxagoras, deoarece ajunsese la concluzia că este imposibil de explicat natura fizică numai „în baza unor principii geometrice și fără a recurge la principii metafizice"[37]. Or, acestea sunt tocmai *cauzele finale* pe care cartezienii le eliminaseră pe motiv că țin de defuncta scolastică medievală. Drept dovadă pentru utilitatea cauzelor finale în fizică, Leibniz aduce exemplul metodei teleologice (bazată pe presupunerea că lumina se deplasează în modul cel mai simplu și mai economic cu putință),

---

[37] Amos Funkenstein, *Teologie și imaginația științifică din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea,* Humanitas, București, 1998, p. 69.

principiu prin care Snellius și Fermat demonstraseră legile reflexiei și ale refracției luminii. Și, desigur, îl critică pe Descartes, pe motiv că demonstrațiile de optică ale acestuia, de unde lipseau considerentele finaliste, ar fi fost mai puțin bune.[38]

Or, reintroducerea finalismului în teo-cosmogonie nu înseamnă altceva decât *revenirea la tradiția străveche a Dumnezeului-Artizan al lui Platon*. Iată-l tot pe Leibniz, de pildă, descriindu-l pe Dumnezeu ca pe un „bun geometru", un „bun arhitect", un „bun gospodar care întrebuințează pământul așa încât să nu rămână nimic necultivat", un „mecanic abil care-și produce efectul dorit pe calea cea mai lipsită de piedici" și, în sfârșit, ca pe un „autor savant care închide maximum de realități în cel mai mic volum ce este cu putință"[39]. Pentru Leibniz, aceasta din urmă însemna, în particular, că în Univers nu există vid, astfel încât în proiectarea lumii ar domina un principiu de economie de spațiu. De economie în general, dacă ne reamintim și dictonul său: *„nulla in rebus est indifferentia"* (nu există lucruri nedeosebite între ele, altfel spus, precum un bun gospodar și artizan, Dumnezeu nu face risipă creând două lucruri absolut identice).[40]

Dar o preocupare similară pentru evitarea risipei și pentru economie de spațiu și de materie existase și în *Timaios*. Aflăm astfel de aici că Artizanul, și el ca un bun gospodar care nu face risipă de materiale, „a alcătuit Universul din tot focul, toată apa, tot aerul și tot pă-

---

[38] Leibniz, *op. cit.*, p. 99.

[39] Leibniz, *ibidem*, p. 72.

[40] Funkenstein, *op. cit*, p. 71.

mântul, nelăsând afară nici o parte și nici o putere a nici unuia"[41]. Utilizând astfel în mod eficient *toată materia primă disponibilă*, el a găsit cu cale că, „pentru Viețuitoarea care urma să cuprindă în sine toate celelalte viețuitoare, forma cea mai potrivită era aceea care cuprindea în sine toate celelalte forme. De aceea, Demiurgul a făurit Universul în formă de cerc și de sferă..."[42] Sfericitatea lumii a fost aleasă de Platon, probabil și pentru că, geometric vorbind, sfera include în modul cel mai economic toate cele cinci poliedre regulate, deoarece ele sunt inscriptibile în ea. Or, după *Timaios*, elementele sunt alcătuite din aceste poliedre regulate, astfel încât în acest sens, luate împreună, ele reprezintă, un „maximum de realități", pentru a vorbi precum Leibniz, încorporate în modul cel mai perfect cu putință într-un „volum minim" – cel al sferei universale. Ideea leibniziană că nu există risipă în Univers – chiar dacă nu este formulată ca atare – e implicită în *Timaios*, și deoarece unele dintre poliedrele regulate (din care sunt formate elementele) pot trece unul în celălalt cu un minim de pierdere.[43] Ambii autori conjecturează cu îndrăzneală intențiile Artizanului care e un bun geometru și un bun inginer; ei speculează teleologic asupra proprietăților lumii, și admit că ea fost în așa fel proiectată, încât Materia sau „realitatea" să

[41] Platon, *Timaios*, 33a.

[42] Platon, *Timaios*, 33b.

[43] Platon, *Timaios*, 53e: „Trebuie să arătăm ce anume proprietăți ar fi să aibă corpurile cele mai frumoase pentru a fi: patru la număr și diferite unele de altele, însă în stare să se producă unele din celelalte când sunt descompuse."

se poate „înghesui" în modul cel mai compact, mai echilibrat, mai variat și economic posibil.

Invers, în pofida unor deosebiri semnificative, fizica și astronomia lui Leibniz rămân mult mai apropiate de acelea ale lui Descartes și cartezienilor decât de acelea ale lui Platon, continuat de Aristotel, Eudoxos și Callippos – creatorii sistemului astronomic geocentric. Și totuși, ca un fidel redescoperitor al tradiției metafizice exprimate de MPT, Leibniz stăruie că există o distincție între Artizan și Arhetip și îi reproșează lui Descartes faptul de a fi neglijat-o. El scrie, la începutul *Dizertației metafizice*: „De aceea, eu găsesc cu totul stranie expresia câtorva filozofi care spun că adevărurile eterne ale metafizicii și ale geometriei și, în consecință de asemenea, regulile bunătății, ale justiției și ale perfecțiunii nu sunt decât efectele voinței lui Dumnezeu; în timp ce ele, mi se pare, nu sunt decât urmări ale intelectului său care, cu siguranță, nu depinde de voința sa, așa cum nu depinde esența sa."[44] Cu alte cuvinte, voința Dumnezeului lui Leibniz nu ar putea schimba axiomele matematicii (așa cum ar fi putut-o face Dumnezeul lui Descartes[45]) deoarece, în calitate de Artizan (voință), el este distinct de Arhetip (intelect) și nu este creatorul acestuia. La fel cu Leibniz, în mod verosimil, va fi gândit și Platon, care spunea că Demiurgul „a privit spre Arhetipul etern"[46], dar, evident, nu a susținut niciodată că acest Arhetip ar fi fost chiar Demiurgul însuși sau o parte a sa.

---

[44] Leibniz, *op. cit.*, p. 69.

[45] Funkenstein, *ibidem*, p. 143.

[46] Platon, *Timaios*, 29a.

Am văzut cum, la Platon, distincția dintre Artizan și Arhetip devine, odată ce lumea este creată și pusă în funcțiune, *autonomia* Universului, copia vizibilă a Arhetipului, din care Artizanul se poate retrage (ceea ce am numit „absența ontologică" a Creatorului din operă). Într-adevăr, dacă Arhetipul este independent de Artizan și Universul este o copie fidelă a Arhetipului, Universul trebuie să posede într-o măsură importantă și proprietatea autonomiei (a autosuficienței). Perfecțiunea operei create după modelul Arhetipului permite și chiar solicită această retragere. Nu întâmplător, atunci, Universul are o formă închisă și sferică, fiind antrenat într-o mișcare circulară uniformă – consecință foarte importantă pentru nașterea primei astronomii matematice. Aceasta pentru ca el să fie un „viețuitor" desăvârșit și autonom, „având prin propria sa virtute puterea de a coexista cu sine, *neavând nevoie de nici un altul*" – scrie Platon[47].

Or, în secolul al XVII-lea, această putere sau virtute proprie a Universului *de „a coexista cu sine, neavând nevoie de nici un altul"*, este interpretată de Leibniz (dar și de Descartes mai înainte) ca o garanție metafizică a presupusei universalități a legilor de conservare a cantității de mișcare și mai ales a energiei. Firește că anumite experimente sugeraseră că, în cazul interacțiilor mecanice, într-un sistem închis de copuri cu mase m și viteze v, suma produselor mv (la Descartes) sau mv^2 (la Leibniz) se păstrează constantă. Dar a admite, prin extrapolarea câtorva experimente și observații, că întreg

[47] Platon, *Timaios*, 34b.

Universul (presupus acum a nu mai avea limite fizice) este un „sistem închis", în care suma anumitor cantități [de mișcare, cum voia Descartes, de „forță" (azi „energie") – ca la Leibniz] rămâne perpetuu constantă, ține de o tradiție teo-cosmogonică, care fusese inaugurată de Platon: o viziune care presupune un fel de *sfericitate*, nu materială și spațială, ca la Platon, ci acum *energetică* a Universului: opera admirabilă a Artizanului desăvârșit trebuie să fie caracterizată de autosuficiență și stabilitate („să meargă singură" indefinit de mult, fără ajutor), adică de închiderea sa perfectă în jurul ei, de maxima sa economicitate, cuprinzând un „maximum de realități", astfel încât ea să rămână mereu egală cu sine, „neavând nevoie de nici un altul"!

9. Că acceptarea unor legi de conservare universale era, chiar dacă nu direct determinată, măcar intens legitimată de admiterea tradiției MPT și chiar MA (cu consecința absenței ontologice, chiar dacă nu și a celei teleologice a Creatorului din operă) o arată, *per a contrario*, cazul lui Isaac Newton: pentru el Universul *nu este o mașină sau o construcție închisă și autonomă* (o „sferă energetică" „coexistând cu sine și neavând nevoie de nici un altul") și, în consecință, el nu crede în extrapolarea legilor de conservare a mișcării la ansamblul Universului.

Nu știm exact cât de mult a fost influențat Newton de o tradiție a unui plotinism și neoplatonism rezidual din cercul așa-numiților „platoniști de la Cambridge" ori de teoriile despre spațiul absolut ale lui Henry Moore, care era neoplatonician și cabalist (deși e de presupus

că influența acestora a fost însemnată), dar în polemicile pe care el (sau discipoli fideli ai săi, precum teologul Richard Bentley, un foarte bun elenist, sau reverendul Samuel Clarke) le-a purtat contra cartezienilor și a lui Leibniz, s-a dovedit un adept destul de clar al tradiției lui MPP. Probabil că și bine-cunoscutul său astăzi anti-trinitarianism (ascuns cu grijă în epocă) l-a apropiat de metafizicile care insistau pe unitatea divină, precum cele neoplatoniciene.

Astfel, în *Problemele*, publicate ca apendice la *Optica*, el scrie împotriva „autonomismului" lui Descartes: „Văzând așadar că varietatea mișcării pe care o aflăm în Univers descrește continuu, e necesar ca mișcarea să fie conservată și reînnoită grație unor *principii active*, precum cele care sunt cauza gravitației prin care cometele și planetele își mențin mișcările pe orbitele lor...; cauza fermentației prin care inima și sângele animalelor sunt menținute în mișcare și căldură permanente, părțile interioare ale Pământului sunt constant încălzite... Pentru că noi întâlnim foarte puțină mișcare în Univers în afară de ceea ce datorăm acestor principii active. Și fără aceste principii, corpurile de pe Pământ, planetele, cometele și tot ce conțin ele s-ar răci, ar îngheța și ar deveni mase inactive; ar înceta putrefacția, generarea, vegetația și viața, iar planetele nu s-ar menține pe orbitele lor."[48] Ceea ce frapează în acest pasaj este, mai întâi, asocierea dintre gravitație (fizică) și fermentație (biologie), care devin astfel manifestări comune ale unei „vieți" unice; apoi ideea că Universul

[48] Isaac Newton, *Optics*, III, 1, în *Great Books of the Western World*, 32, Enc. Brit., 1993, ed. Mortimer J. Adler, p. 540.

este menținut viu prin influxul continuu al unor „principii active", vitale, în care nu-i deloc greu să recunoști acțiunea continuă a unui Dumnezeu omniprezent.

Nici Plotin nu spunea în fond altceva, când critica MPT (pe care, cum am văzut, el îl punea pe seama unei interpretări denaturate, literale, a lui *Timaios*): „Așadar, strălucind etern și posedând în mod continuu lumina, /Sufletul universal/ o dăruie în continuare, iar lucrurile /de Aici/ *sunt etern ținute laolaltă și scăldate de această lumină și se bucură de viață, pe cât le este cu putință.*"[49] „Lumina" lui Plotin, care „ține laolaltă" și în viață toate lucrurile din Univers, devine la Newton gravitația universală! De altminteri, între felul în care concepe Plotin lumina și felul în care concepe Newton gravitația există anumite analogii: ambele sunt *incorporale*, deși aparțin corpurilor; ambele se propagă instantaneu fără pierdere de substanță; ambele se lipsesc de un intermediar pentru a se propaga. „Trebuie să concepem /lumina/ pe deplin incorporală, chiar dacă ea aparține unui corp" – scrie Plotin.[50] Iar Newton, după ce a renunțat să mai caute un „eter" ca mijlocitor al gravitației, a considerat că omniprezența spațială a lui Dumnezeu, luată *ad litteram*, conservă și mijlocește această putere.[51] În sfârșit, la Plotin, vizibilitatea luminii și vederea sunt un rezultat al „simpatiei universale" din Viețuitorul universal – în timp ce la Newton gravitația e, evident, o altfel de manifestare a aceleiași „simpatii" sau atracții universale dintre oricare particule corporale.

---

[49] Plotin, *33,II.9,3*, Plotin, *Opere*, vol. II, p. 382.

[50] Plotin, *29,IV.5,7*, Plotin, *Opere*, vol. II, p. 306.

[51] Funkenstein, *op. cit.*, p. 67.

Or, pentru că e convins că Universul ar pieri dacă nu ar fi ținut în viață de aceste „principii active" (altfel spus, de o acțiune continuă a lui Dumnezeu), Newton crede că, de pildă, cantitatea de mișcare a două sfere, legate între ele de o bară subțire, ce se rotesc în jurul centrului lor de greutate care ar avansa uniform pe o traiectorie rectilinie, scade și crește periodic în funcție de poziția lor. „Este evident că mișcarea poate fi dobândită sau pierdută" – scrie cu convingere Newton, comițând o eroare de fizică elementară, care lui Alexandre Koyré i se pare surprinzătoare.[52] E surprinzătoare, desigur, pentru fizicianul Newton, dar nu atât de mult pentru metafizicianul Newton, preocupat să găsească cu orice preț dovezi că Universul nu este, precum Universul lui Platon, Descartes sau Leibniz, o „sferă energetică" care „coexistă cu sine și nu ar mai avea nevoie de un altul"![53]

Iar în *Scholium generale,* anexat la *Principiile matematice ale filozofiei naturale,* Newton lămurește că felul în care înțelege raportul dintre Dumnezeu și Univers se bazează pe ipoteza „prezenței ontologice": „El /Dumnezeu/ este omniprezent nu numai *virtual,* ci și *substanțial,* deoarece virtutea (în sensul de «putere») nu poate

---

[52] Newton, *op. cit.,* p. 540. Alexandre Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit,* Humanitas, București, 1997, p. 166.

[53] Eroarea constă în aceea că Newton raportează mișcarea celor două bile, într-un caz, la un observator exterior, iar în celălalt caz, la unul aflat în centrul de greutate al celor două sfere. De altfel, cei doi observatori se deplasează unul față de celălalt cu o mișcare rectilinie și uniformă, ceea ce înseamnă că comportamentul fizic al sistemului celor două bile nu poate fi diferit atunci când este înregistrat de fiecare dintre ei.

subzista fără substanță. *Totul se mișcă și este conținut în El*, dar fără nici o acțiune a celorlalte făpturi asupra Lui... Este evident că supremul Dumnezeu există în mod necesar și, în virtutea aceleiași necesități, există pretutindeni și întotdeauna."[54] Or, omniprezența *substanțială* a inteligibilului sau a divinului, faptul că totul este conținut în el, dar că el rămâne neafectat de rest sunt propoziții de bază ale plotinismului și neoplatonismului. „Principiul – scria Plotin – le cuprinde pe toate. Le cuprinde, fără să se împrăștie în ele; le posedă, fără să fie posedat. Or, posedându-le fără a fi posedat, nu există lucru în care El să nu fie." Și: „dacă ceva participă la Tot, trebuie să participe prin toată puterea Întregului la El, *care nu este întru nimic afectat*, adică nici nu resimte ceva, nici nu este divizat."[55] „Totul se mișcă și este conținut în El" – o expresie foarte plotiniană în spirit, așadar, căreia Newton i-a dat însă un conținut fizic: spațiul absolut și infinit, ca un *sensorium Dei* (organ de simț al lui Dumnezeu) parcurs de „principiile active" (gravitația, fermentația, viața) sau, altfel spus, de un „spirit subtil" – în care plutesc atomii inerți ai materiei. Acest „spirit subtil", mai scrie Newton în încheierea la *Scholium generale*, „pătrunde prin toate corpurile solide și se ascunde în substanța lor". El produce atracțiile dintre corpuri, fenomenele electrice, emiterea, reflexia și refracția luminii, el pune în acțiune senzațiile și mișcările – pe scurt, „datorită vibrațiilor acestei *substanțe a spiritului*" tot Universul are viață și miș-

[54] Newton, *General Scholium*, în *Great Books of the Western World*, 32, Enc. Brit., 1993, ed. Mortimer J. Adler, p. 369.

[55] Plotin, *32*, V.5,9, p. 370; 22,VI.4,8, p. 80.

care – de la planete și sori până la „firișoarele solide ale nervilor".[56] Pentru Plotin „spiritul subtil" era de obicei Sufletul universal, la rândul lui „revărsat" de Intelect, și, la fel ca și la Newton, acest Suflet (și prin el Intelectul) susținea totul, pătrundea pretutindeni, dând lumii în mod continuu subzistența, viața și armonia, fără însă a fi afectat el însuși: „Într-adevăr, /corpul Universului/ șade în Sufletul care îl susține și nimic din el nu este fără parte de /Suflet/; *la fel precum în apă, o plasă ar vieții udată, fără să se poată înstăpâni peste elementul în care plutește*", exprimă Plotin această prezență ontologică cu o strălucitoare metaforă.[57]

Să mai reamintim și că celebrul „non fingo hypotheses" al lui Newton înseamnă de fapt – cum a arătat Alexandre Koyré – „nu inventez ipoteze *mecaniciste* pentru a explica gravitația", deoarece, fiind gravitația un „spirit subtil" sau un „principiu activ", deci o manifestare a omnipotenței și omniprezenței divine, ea nu poate fi redusă la explicații materialiste și mecaniciste, ci trebuie să aibă o altfel de explicație – pentru Newton, una spirituală!

10. Și Leibniz era de acord că mecanicismul propus de cartezieni nu explica Universul decât parțial și că mai era nevoie de o „ipoteză metafizică" – în cazul său de ordin teleologic – faptul că Artizanul a creat cea mai bună operă cu putință. Dar el nu era de acord cu Newton în privința „prezenței ontologice" (substanțiale) a lui

[56] Newton, *General Scholium*, *ibidem*.

[57] Plotin 24, IV. 3,9.

Dumnezeu în lume pe care, cum am văzut, Newton o susținea cu tărie „arătând cu degetul" spre legea gravitației. Or, Leibniz o privea pe aceasta din urmă cu mare îndoială, deoarece nu părea să existe posibilitatea de a explica în termenii forțelor naturale o atracție de la distanță. Pe de altă parte, el nu era dispus să accepte, precum Newton sau Plotin (și mulți neoplatonicieni), că Dumnezeu sau un principiu spiritual divin *este perpetuu și în mod activ prezent în lumea fizică*. Polemizând cu newtonienii, el sugera că în opera „Artizanului conștiincios" nu poate începea acest fenomen dubios, gravitația, produs, chipurile, de ceea ce el numește cu dispreț „substanțe imateriale", „raze spirituale", „accident lipsit de substanță" – fenomen ocult, „inexplicabil, neinteligibil, precar, lipsit de fundament, fără exemplu", pe scurt „un lucru himeric, o calitate ocultă, scolastică"[58]. Se vede, de fapt, cum MPT nu se poate concilia cu un fenomen lipsit de transparență epistemologică, precum gravitația, și mai ales cu ceva care să intervină perpetuu în mașinăria autosuficientă a lumii, la fel după cum, pe de altă parte, MPP nu se putea concilia cu o lege de conservare universală, care să prespună absența ontologică a Creatorului din lume![59]

Cu aceste citate, am intrat deja în celebrul schimb de scrisori dintre Leibniz și Samuel Clarke (discipol și purtător de cuvânt al lui Newton), schimb purtat prin

---

[58] Leibniz, „Scrisori între Leibniz și Clarke", *op. cit.*, p. 619.

[59] V. și observația în același sens a lui Ștefan Vianu privitoare la deosebirea dintre modelul teo-ontologic plotinian și cel adoptat de Leibniz, în Ștefan Vianu, *Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel*, Humanitas, București, 2005, p. 53.

intermediul prințesei de Wales în anii 1715-1716. Disputa a fost prezentată detaliat în cartea clasică a lui Alexandre Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit*, iar capitolul respectiv a fost intitulat sugestiv „Dumnezeul săptămânii și Dumnezeul Sabatului". Nu vom insista prea mult asupra acestei dispute, dar vom spune că „Dumnezeul Sabatului" al lui Leibniz corespunde Artizanului lui Platon (care se retrage din operă odată cu începutul „săptămânii"), în timp ce „Dumnezeul săptămânii" al lui Newton (Clarke) e foarte aproape de Artistul inspirat și creator al lui Plotin (care e o prezență continuă în lume, așadar și în timpul „săptămânii"). Polemica se poartă de fapt între un adept al tradiției modelului teo-cosmogonic din *Timaios* și un plotinian nemărturisit, care contestă această tradiție platoniciană în numele alteia.

Leibniz deschide polemica protestând împotriva lui Newton, potrivit căruia Universul nu ar fi autosuficient sub raport energetic și reafirmă că „în lume subzistă totdeauna aceeași forță și aceeași energie, care trece numai din materie în materie". El nu acceptă intervenția repetată sau continuă a lui Dumnezeu în opera sa – presupusă de newtonieni pentru a se restabili funcționarea Universului – „de parcă Dumnezeu n-ar fi avut prevederea să dea ceasului o mișcare perpetuă". Ar însemna – crede Leibniz – să nu te încrezi în Artizanul bun și să-l degradezi la rangul unui meșteșugar nepriceput.[60]

La aceasta, Clarke răspunde de pe pozițiile MPP, contestând însăși reprezentarea Universului ca mașină

[60] Leibniz, *ibidem*, p. 542.

sau orologiu autonom, cât și a lui Dumnezeu ca Artizan: „A spune că nimic nu se face în lume fără providență și fără controlul său nu înseamnă a-i coborî opera, ci mai degrabă a-i proclama măreția și excelența. Ideea acelora care susțin că lumea este o *mașină mare* care se mișcă fără nici o intervenție a lui Dumnezeu, așa cum un orologiu își continuă mișcarea fără ajutorul ceasornicarului, ideea aceasta, zic, introduce materialismul și fatalitatea și, sub pretextul că face din Dumnezeu o *intelligentia supramundana*, tinde în realitate să alunge din lume providența și guvernarea lui Dumnezeu." Așadar, cel cu credința fragilizată nu e Newton, ci chiar acuzatorul, Leibniz, care înlătură prezența onologică a Creatorului!

O analogie politică – continuă Clarke – ar fi aceea a unui regat unde „toate s-ar face fără intervenția regelui". Acolo regele ar domni doar nominal „și el nu ar merita să poarte titlul de rege sau domnitor"[61]. Cu alte cuvinte, pentru Clarke trebuie ales între monarhia absolutistă și monarhia constituțională; or, cum ultima este de neacceptat pentru demnitatea regală, trebuie acceptată prima, adică conducerea nemijlocită de către monarh. Să remarcăm, în treacăt, că monarhia constituțională respinsă de el se afla deja chiar în Anglia contemporană cu el – aceea care urmează „Glorioasei Revoluții" și începutului regimului monarhiei parlamentare –, în schimb monarhia absolutistă aleasă de Clarke (Newton) era mai potrivită pentru epoca Antichității târzii a

[61] *Ibidem*, p. 545.

lui Plotin! Din perspectiva teologiei politice, Clarke și Newton erau niște „reacționari".

Leibniz nu e de acord cu dilema și descoperă o a treia posibilitate: el susține că ar fi injust să declarăm că un rege domnește doar cu numele, dacă „el și-ar fi deprins așa de bine supușii și le-ar menaja atât de bine puterile și bunăvoința – prin grija pe care ar avea-o de subzistența lor –, încât nu ar avea nevoie să intervină ca să-i îndrepte". Leibniz, așadar, reînvie conceptul platonician al suveranității regale ca activitate a unui bun Legislator și Educator. Acesta, odată ce educă poporul în spiritul dreptății și prescrie câteva principii generale, nu mai are de ce să intervină direct, pierzându-se în minuții legal-administrative.[62] Între constituționalism și absolutism se interpune așadar statul savant al educației totale. Or, dacă ne amintim că *Timaios* începe printr-o recapitulare a *Republicii*, urmată de istoria Atenei preistorice – statul ideal – aflat în luptă cu Atlantida, ne dăm seama că între Artizanul din *Timaios* și Legislatorul-Educator din *Republica* și *Legile* domnește o strânsă legătură și că, din nou, avem de-a face cu o metaforă politico-teologică fără legătură cu politica contemporană celor doi filozofi și savanți, ci mai degrabă cu tradițiile teologico-politice la care aderaseră cândva părinții modelelor lor teo-cosmogonice.

Viziunea lui Newton[63] (*Scholium generale*) rămâne însă total diferită: pentru el Dumnezeu nu este Educator și Legislator, ci este, mai presus de orice, Domn suveran, exercitându-și nemijlocit și prin propria-i prezență

[62] Platon, *Republica*, 425b–e.

[63] Newton, *General Scholium*, *op. cit.*, p. 370.

suveranitatea absolută – „etern și infinit, atotputernic și atotștiutor... prezent pretutindeni în spațiul infinit", asemenea, am spune noi, unui fel de „Big Brother" benefic, care, infuzând spațiul ca pe un *sensorium* al său, nu e niciodată altundeva decât sunt fiecare dintre supușii lui pe care-i scaldă continuu în oceanul „spiritului său subtil"!

11. În final:

a) Nu e desigur o surpriză că știința este acumulativă, în timp ce metafizica (și teo-cosmogonia) este recurentă. Dar este mult mai puțin banală existența coalițiilor care se produc între diferite teorii științifice mereu noi și vechi tradiții metafizice mereu reciclate. Rămâne deci relativ surprinzătoare împrejurarea că, să zicem, teoria despre Universul sferic geocentric postulat de Platon și cea despre Universul heliocentric, cu o „sfericitate energetică", propusă de Leibniz, s-au coalizat ambele cu același model teo-cosmogonic, în pofida imenselor deosebiri între știința lui Platon și aceea a lui Leibniz. Trebuie subliniat că asemenea coaliții nu au rămas numai apanajul secolelor trecute: de pildă, recent un cercetător a arătat că o critică a lui Saul Kripke „la adresa platonismului lui Frege este analogă uneia dintre obiecțiile pe care Plotin le ridică împotriva platonismului clasic, «obiectiv», după care Ideile sunt în afara Intelectului"[64]. De asemenea, se poate spune că o metafizică de tip plotinian stă, chiar și nemărturisit, la baza ideilor unui fizician ca David Bohm (cu contri-

[64] Eyjolfur Kjalar Emilsson, „Cognition and its Object" în *Cambridge Companion to Plotinus*, *op. cit.*, p. 238.

buții însemnate la fizica cuantică) despre „ordinea implicită" sau „înfășurată" a *totalității* care se „desfășoară" ca „ordine manifestă" la nivelul unor subtotalități.[65] Și să mai observăm, fie și în treacăt, că aceste metafizici stimulează direct gândirea unor mari oameni de știință, precum Leibniz sau Newton, și nu doar (sau nu neapărat) pe aceea a unor filozofi precum Giordano Bruno sau Francis Bacon, ale căror contribuții la constituirea științei moderne propriu-zise rămân indirecte.

b) Teo-cosmogoniile proiectează anumite experiențe omenești la scara Cosmosului (experiența artizanului conștiincios în MPT, experiența artistului inspirat în MPP, de exemplu). Aceasta îi impulsionează pe savanții care preiau tradiția modelelor respective să facă generalizări îndrăznețe, care nu ar fi putut fi deduse experimental, sau să adopte principii demonstrative (precum cele bazate pe finalism la Leibniz) care nu sunt direct verificabile. Știința ar fi, probabil, imposibilă fără asemenea generalizări, de unde rezultă că știința (mai exact „știința revoluționară", pentru a utiliza formula lui Th. S. Kuhn) *nu ar putea exista fără recuperarea, fie și nerecunoscută explicit, a unor tradiții metafizice,* în particular fără fundamente teo-cosmogonice. Ar fi apărut oare ideea că orbitele astrelor sunt circulare și că pot fi calculate de către astronomi și matematicieni, precum Eudoxos și Callippos, dacă n-ar fi existat un filozof care să creadă că Dumnezeu este un Artizan și că, în această calitate, el s-a gândit cum să confere Universului maxima perfecțiune pe care numai cercul și sfera o

[65] David Bohm, *Plenitudinea lumii și ordinea ei*, Humanitas, București, 1995.

închideau? Ar fi putut fi descoperită legea gravitației universale (atât de paradoxală prin acțiunea sa la distanță) dacă n-ar fi existat un savant care s-o considere o marcă a existenței permanente a lui Dumnezeu în orice loc din lume? S-ar fi putut descoperi legile conservării energiei (atât de neevidente pentru simțuri și imposibil de experimentat la scara Universului), dacă unii savanți, reciclând vechea tradiție anaxagoreică și platoniciană, n-ar fi crezut că Universul a fost atât de bine înzestrat de bunul Artizan, încât nu mai are nevoie de nimic din afară care să-l mențină în funcțiune? Nu știm. Dar se pare că pentru a paria pe o anumită idee științifică nouă, ba chiar pentru a o imagina în noutatea ei, e nevoie și de altceva decât strict de știință – *anume de o tradiție în care să crezi oarecum irațional și care, în ceea ce o privește, refuză să se înnoiască în mod decisiv,* așa cum face știința. Departe de a fi plante de decor, amuzante, dar inutile, agățate de arborele științei, aceste metafizici par să aibă un rol determinant în ceea ce văd sau ceea ce *nu* văd, cu instrumentele și teoriile lor, oamenii de știință. Descoperirea noului trece astfel prin reafirmarea și confirmarea foarte-vechiului, iar reînnoirea științei e îndatorată unor idei care sunt altceva decât pură știință!

c) E verosimil apoi că pluralismul metafizic (cu consecințe teo-cosmogonice, dar și morale și politice) dintr-o anumită perioadă, precum secolul V-IV î. Cr. la Atena, sau secolul al XVII-XVIII-lea în Europa (și de asemenea secolul XX), este un factor important în stimularea creativității științelor. Aceasta pare evident dacă ne gândim că MA și MPT au favorizat descoperirea legilor de conservare, dar au blocat descoperirea legii

gravitației, în vreme ce MPP – exact invers! Era nevoie deci de toate cele trei modele tradiționale pentru ca războiul lor să ducă la conturarea paradigmei clasice a științei.[66] Dacă vreo cenzură l-ar fi eliminat pe unul dintre ele, probabil că rezultatele ar fi fost mult diferite. Faptul că, după Plotin, nici un gânditor de oarecare importanță nu mai susține decât variante de MPP și că, în continuare, neoplatonismul în variantă creștină rămâne „gândire unică" până la apariția scolasticii explică, poate, slaba creativitate științifică a epocii.

d) Cum rămâne atunci cu celebra „dezvrăjire a lumii" de care știința s-ar fi făcut responsabilă? Din momentul când atenienii l-au alungat pe Anaxagoras pentru că susținuse că soarele și luna nu sunt zei, ci pietre înroșite în foc, foarte mulți au considerat că progresul științei se plătește scump prin pierderea sacrului și a tot ceea ce acesta reprezintă pentru stabilitatea psihicului uman și a societății. Și sunt și azi destui care susțin că ceea ce se pierde întrece ceea ce se câștigă. Chiar A. Koyré vede în ansamblu, în revoluția științifică a secolelor XVI-XVII, „respingerea de către gândirea științifică a tuturor considerațiilor bazate pe noțiunile de valoare, perfecțiune, armonie, sens sau scop și, în cele din urmă, devalorizarea completă a Ființei, divorțul total între lumea valorilor și lumea faptelor"[67].

Cred că s-a observat din cele de mai sus cât de pripită este o astfel de declarație. Într-adevăr, dacă „revoluțiile științifice", în sensul lui Kuhn, sunt imposibile

---

[66] Mai există și modelul monist al lui Spinoza, care îi reia pe stoici în bună măsură.

[67] A. Koyré, *ibidem*, p. 6.

fără anumite coaliții fățișe sau discrete cu o tradiție metafizică, iar credința indemonstrabilă în anumite principii metafizice preluate din trecut rămâne indispensabilă pentru savantul ce caută noul, noțiunile de valoare, perfecțiune, scop, sens, armonie etc. nu dispar, ci, cel mult, devin mai greu de depistat direct. Dar, dacă lucrurile stau așa, atunci, fie și ca însoțitori ai științei, nu e adevărat că „suntem ca într-un subsol scund și apăsător", lipsiți de cerul metafizic![68]

Probabil că „dezvrăjirea lumii" rămâne o realitate pentru „omul obișnuit", care confundă știința cu aplicațiile ei, când nu cu vulgarizarea ei. *Dar ea nu e o realitate pentru omul de știință cu adevărat inovator* (nu e vorba aici, se înțelege, de promotorul „științei normale", în sensul lui Kuhn, ci de cel al „științei revoluționare") sau pentru filozoful care îi stă alături. Știința unor Anaxagoras, Platon, Aristotel, Descartes, Kepler, Leibniz, Newton, Heisenberg, Einstein nu a dezvrăjit lumea, ci a „revrăjit-o" – e adevărat, altfel decât se considera pe atunci în mod obișnuit a fi „vraja" ei; iar aceasta, pentru că însăși contemplarea autentică a Uni-

---

[68] H.-R. Patapievici, *Omul recent*, Humanitas, București, 2001, p. 84. Merită făcută observația că reprezentarea lui A. Koyré (ca și a lui H.-R. Patapievici) despre evoluția științei este pre-kuhniană (cartea lui Koyré din care citățm apare în 1956, în vreme ce *Structura revoluțiilor științifice* a lui Kuhn – în 1962 (ediția românească apare în 1976). Reprezentarea că știința modernă pierde din anvergura metafizică se potrivește însă „științei normale", dar nu și „științei revoluționare". Laplace – reprezentantul „științei normale" de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, se putea lipsi de metafizică atunci când renunță la „ipoteza Dumnezeu", dar Newton sau Leibniz – nu. Și asta nu fiindcă trăiau cu un secol mai devreme, ci fiindcă ei, spre deosebire de Laplace, reprezentau „știința revoluționară".

versului (ca și a ființei omenești) mi se pare a nu fi departe de o experiență religioasă fundamentală sau de o credință care nu se poate justifica rațional.

La sfârșitul *Analiticelor posterioare,* Aristotel scria: „Principiul demonstrației nu este o demonstrație, astfel încât nici principiul științei nu este o știință. Dar dacă nu avem nici o altă formă adevărată /de cunoaștere/ în afară de știință, *nous* ar fi principiul științei."[69] Cum să-l traducem însă pe *nous*? „Intelect", „inteligență sintetică", sau poate „spirit" mai degrabă? Nu e simplu! Traducătorul englez al *Analiticelor secunde* în ediția Loeb (H. Tredennick) traduce – vai, atât de palid, de derutant cumva, însă aproape inevitabil – prin „intuition"! Dar Aristotel (ca și Platon ori Plotin mai ales) înțelegea altceva decât „intuiția" modernilor prin *nous* – acest principiu non-științific al cunoașterii științifice și al demonstrațiilor. Ce anume? Ne-o lămurește chiar el în finalul *Protrepticului*[70], unde invocă o spusă solemnă și enigmatică a celui care lansase cândva pe piața ideilor chiar pe *nous*, (înfățișându-se de aceea contemporanilor „ca un om dezmeticit față de ceilalți care vorbeau brambura")[71]:

„Într-adevăr – ar fi zis Anaxagoras – *nous* al nostru este Dumnezeu"!

---

[69] Aristotel, *Analiticele posterioare,* II,19,100b.

[70] Aristotel, *Protrepticul,* traducere și note de Bogdan Mincă și Cătălin Partenie, Humanitas, București, 2005, B110. Traducerea de față, diferită de cea citată, îmi aparține.

[71] Aristotel, *Metafizica,* A, 3, 984b.

„Dacă ar exista un ochi pe spatele cerului"

1. Există și alte universuri în afara acestuia? Cum am putea-o ști? Într-adevăr, unul dintre primele principii ale cosmologiei contemporane este că *universul este un sistem complet închis și complet interconectat în interior*, astfel încât nu există părți ale sale între care să nu circule informația.[1] Aceeași concepție o regăsim și în cu totul în alt domeniu, la filozofii „lumilor posibile", precum David Lewis. El scrie: „Nu există deloc relații spațio-temporale între lucrurile care aparțin unor lumi diferite."[2] De unde rezultă că, și dacă ar exista alte universuri, nu am putea primi nici un fel de semnale de la ele, căci, în caz contrar, ele nu ar mai fi universuri de sine stătătoare, ci numai părți îndepărtate ale propriului nostru univers. (Și invers, orice obiect de la care primim date trebuie să fie o parte a universului nostru.) Or, dacă nu primim date de la ele, *nu vom putea*

---

[1] Luc Brisson & F. Walter Meyerstein, *Inventing the Universe. Plato's Timaeus, the Big Bang and the Problem of Scientific Knowledge*, State Univ. of New York Press, 1955, pp. 67 și 77; Lee Smolin, *Spațiu, timp, univers. Trei drumuri spre gravitația cuantică*, Humanitas, București, 2005, p. 28.

[2] David Lewis, *Pluralitatea lumilor*, Editura Tehnică, București, 2004, p. 109.

în nici un fel decide (empiric) dacă există sau nu alte universuri în afară de al nostru. În consecință, o propoziție P, precum: „Universul nostru este unic", nu este, în mod necesar, nici adevărată, nici falsă, *ci este intrinsec indecidabilă*. Și la fel va fi o mulțime infinită de propoziții precum „P e adevărat" (Q), „Q e adevărat" (R) etc. Altfel spus, principiul *terțiului exclus* nu se aplică decât unor propoziții asertorice a căror referință explicită și implicită aparține aceluiași univers în care se află cei care le pronunță, ceea ce pare să conducă la o *logică contextualizată*[3].

Se știe că Aristotel refuza aplicarea canonică a principiului terțiului exclus la propozițiile singulare referitoare la viitor („viitorii contingenți"), care, în acest fel, apăreau a fi *indecidabile*[4]. Vedem însă că pot exista și alte tipuri de propoziții indecidabile, chiar dacă ele se referă la prezent sau la trecut, ceea ce permite să tratăm alte universuri ca pe un fel de „viitori contingenți", niciodată actualizabili din perspectiva noastră.

Chestiunea are legătură cu ceea ce cosmologia contemporană numește problema „orizontului": astfel, dacă există regiuni sau sisteme stelare aflate la o distanță atât de mare încât lumina nu a apucat să ajungă la noi din momentul apariției sale, scurt timp după Big Bang, și până azi (aprox. 14 miliarde de ani, ceea ce reprezintă inversul așa-numitei „constante Hubble"), aceste

---

[3] Smolin, *op. cit.*, p. 42.

[4] Aristotel, *Despre interpretare*, 9, 19a. Nu se poate decide *acum* care dintre propozițiile „mâine va ploua" și „mâine nu va ploua" este adevărată. În schimb, se poate *acum* decide că propoziția „mâine sau va ploua, sau nu va ploua" este cu necesitate adevărată.

regiuni sunt complet deconectate cauzal și informațional de noi. Dar e posibil ca anumite regiuni să fie situate la distanțe atât de uriașe (de pildă 100 de miliarde de ani-lumină), încât partea noastră de univers să dispară înainte ca orizontul ei să cuprindă acele regiuni. De aici rezultă că aceste regiuni pot fi tratate drept universuri de sine stătătoare, și nu drept „regiuni" ale universului nostru, dacă urmăm definiția de mai sus pentru noțiunea de „univers", ca sistem închis care, prin definiție, nu comunică deloc cu ceva exterior lui.

Toate acestea sugerează fie că ar trebui să modificăm logica noastră standard, adoptând o perspectivă contextualizată, dependentă de poziția observatorului în raport cu referința discursului său, fie, dacă preferăm să păstrăm logica standard aristotelică, va trebui să menținem perspectiva „ochiului lui Dumnezeu". Înțeleg prin această expresie condiția unui „subiect metafizic", pentru a vorbi precum Wittgenstein în *Tractatus logico-philosophicus*, subiect care pur și simplu „știe" *a priori* că toate propozițiile P, Q, R etc. sunt adevărate.[5]

2. Aceste considerații vor să ne introducă în discutarea unui pasaj foarte puțin remarcat dintr-un tratat al lui Plotin (*29*, IV, 5, 3 și 8)[6]. În mod surprinzător, filozoful pune implicit în discuție aici *unicitatea universului nostru*, inventând un *experiment mental contrafactual* și examinând *dacă* și *în ce fel* mai multe universuri

[5] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.632–5.633.

[6] *Plotin – Opere*, vol. II, Humanitas, București, 2006 (trad. Andrei Cornea). *Cf. Plotin - Enneade III-V*, Editura IRI, București, 2005 (trad. A. Baumgarten).

ar putea interacționa între ele. De ce „surprinzător"? Pentru că dogma unicității universului (a „Cerului", cum era adesea numit) era, de la *Timaios* al lui Platon și *Despre Cer* și *Metafizica* ale lui Aristotel, atât de solidă, încât nimeni – și cel mai puțin un neoplatonician – nu părea înclinat să o conteste. O face totuși Plotin? Nu explicit, cel puțin. Dar însăși prezența *experimentului mental* despre care vorbim sugerează o uimitoare libertate de gândire în raport cu maeștrii săi.

În cel de-al treilea tratat intitulat *Probleme privitoare la Suflet* sau *Despre vedere*, Plotin examinează pe larg cum sunt posibile vederea și, în general, percepția. Dezvoltând deopotrivă o concepție a lui Platon din *Timaios*, dar și o teorie stoică, Plotin susține că senzațiile sunt posibile deoarece suntem cu toții *părți vii ale aceluiași mare și unitar Viețuitor cosmic* – universul –, creați fiind de același Suflet universal unic. Organele de simț și obiectele senzoriale sunt compatibile între ele, „simt împreună", deoarece se află legate laolaltă de o „simpatie" (*sympatheia*) universală. Plotin combate teoria aristotelică asupra vederii (din *Despre Suflet*). Aristotel credea că aceasta are nevoie de un intermediar – un corp transparent (*soma diaphanes*) – de propagare a luminii, ceea ce înseamnă că prin vid nu se poate vedea nimic. Dimpotrivă, pentru Plotin, intermediarul este numai un accident; esențiale pentru existența senzației rămân simpatia și corespondența părților vii în interiorul Viețuitorului unitar – universul: „acest întreg Viețuitor este în simpatie cu el însuși" (*sympathes tode zoion to pan heautoi*) – insistă el de mai multe ori.

Imediat mai jos, aparent ca o dezvoltare a acestui punct, Plotin propune pe neașteptate straniul lui *experiment mental*:

> Trebuie cercetat și punctul acesta: dacă ar exista un alt univers și un alt Viețuitor (*ei allos kosmos ēn kai allo zōion*), care nu ar avea nici o contribuție la acesta al nostru (*me synteloun pros touto*), și dacă ar exista un ochi «pe spatele Cerului» (*epi nōtois tou ouranou*), ar putea el oare privi acel univers de la o distanță potrivită? Sau nu ar putea exista nici un raport între cele două lumi?[7]

Să precizăm de îndată că expresia „pe spatele Cerului" este un citat aproximativ din *Phaidros*[8], dar am spune că a fost preluat aici abuziv prin scoaterea sa din context – procedeu destul de comun la Plotin și la comentatorii Antichității târzii în general. Într-adevăr, în locul respectiv Platon vorbea, în limbaj mitic, despre sufletele fericite ale zeilor ce, suite cu carele lor pe „spatele Cerului", contemplă un spectacol mirific plasat în afara acestuia. Evident, însă, nu era vorba despre vederea unor obiecte fizice – după cum a remarcat și Léon Robin[9] –, ci despre contemplarea realităților inteligibile – acel *kosmos noētos*, cum îl vor numi medio-platonicienii, precum Philon din Alexandria. Pe de altă parte, în *Timaios*, Platon afirmase răspicat (iar Plotin citase exact pasajul mult mai devreme, dar în același

---

[7] *Plotin – Opere*, vol. II, p. 298.

[8] Platon, *Phaidros*, 247b–c.

[9] *Platon – Œuvres complètes*, trad. Léon Robin, Gallimard, Paris, 1955, 2: 1412, nota 96.

lung tratat, *28*, IV, 4, 24) că Viețuitorul universal fusese creat *unic, sferic, neted și fără ochi pe partea exterioară*, „deoarece acolo nu rămăsese nimic de văzut"[10]. Acum însă, când enunță experimentul mental, Plotin omite acest loc din *Timaios*, cu care, prin invocarea *argumentului autorității*, ar fi putut în mod verosimil închide discuția. Plotin preferă să reexamineze chestiunea, iar Platon nu era cel mai bun aliat al său în acest moment. Cel puțin, Plotin putea pretinde că descoperise în *Phaidros* pretextul textual pentru lansarea acestui experiment. Era important fie și un asemenea pretext destul de șubred pentru un filozof ca al nostru, care susținea – în mod curios pentru noi – că nu făcea decât să explice textele lui Platon, fără vreo intervenție originală.

Plotin amână răspunsul la întrebarea sa privitoare la celălalt univers până în capitolul ultim al tratatului. Aici reia din nou întrebarea și, de data aceasta, dă și răspunsul:

> Dacă ar exista un corp în afara Cerului, și ar exista și un ochi care să-l privească de acolo [dinspre Cer], fără să existe vreo piedică, oare ar putea contempla ceva care să nu fie în simpatie cu el, dacă simpatia există datorită naturii unice a Viețuitorului? Răspund că, dacă simpatia există din pricina faptului că ceea ce simțim și ceea ce este simțit aparțin unui Viețuitor unic, nu ar putea exista senzații în acest fel, afară doar dacă nu cumva corpul respectiv exterior ar fi o parte a acelui Viețuitor <*ei mē to sōma touto*

[10] Platon, *Timaios*, 33c.

to exo meros toude tou zoiou>. Dacă ar fi, probabil că ar exista /senzații/ <*ei gar eie, tach'an*>[11].

Punând împreună ambele texte, ceea ce frapează imediat în acest *experiment mental contrafactual* este o distincție implicită, dar evidentă, între nu mai puțin de patru semnificații ale noțiunii de „univers", distincție pe care nimeni înainte de Plotin nu o făcuse: 1) sistemul nostru (universul 1) conținut în sfera stelelor fixe și numit și „Cer". 2) Viețuitorul nostru cosmic (universul 2), a cărui parte, dar nu în mod necesar unica parte, este universul 1. În acest ultim caz, universul 1 nu este un univers autentic, deoarece nu formează un sistem închis. 3) Un alt posibil Viețuitor cosmic (universul 3, corpul respectiv), fără nici o „contribuție" la universul 2. 4) Un inevitabil, deși nenumit univers 4 – Totul –, cuprinzând mai multe universuri distincte și a cărui unitate e discutabilă. Oricum, universul 4 nu poate fi nici el un univers autentic, în sensul definiției, deoarece universurile conținute de el nu comunică între ele.

Această distincție importantă sugerează de ce Plotin a simțit nevoia să introducă experimentul mental, întrerupând astfel discuția despre posibilitatea văzului: în fapt, dacă universul 1, universul 2 și universul 4 coincid, în vreme ce universul 3 e inexistent – așa cum credeau Platon și Aristotel –, nu are nici un sens să se vorbească despre obiecte care ar pluti dincolo de bolta cerească. Dacă, dimpotrivă, există o oarecare posibilitate ca universul 1 și universul 2 să nu reprezinte același lucru, atunci astfel de obiecte exterioare „Cerului" ar

[11] *Plotin – Opere*, vol. II, p. 307.

putea exista și, atunci, ele ar putea fi vizibile sau nu. Pentru un peripatetician ele nu ar putea fi văzute în nici un caz din cauza vidului (a inexistenței corpului transparent). Dimpotrivă, pentru un atomist (adept al teoriilor lui Leucip, Democrit și Epicur, care, de altminteri, susțineau pluralitatea lumilor), tocmai vidul ar face vederea obiectului exterior mai bună. Plotin se putea întreba atunci: care ar fi răspunsul unui platonician, în acest caz? Prin urmare, dacă admitem că Plotin a luat în serios experimentul său mental (ceea ce mi se pare inevitabil), suntem îndreptățiți să acceptăm că filozoful *nu era complet convins* că demonstrațiile care închideau lumea în sfera stelelor fixe erau satisfăcătoare.

Or, Plotin avansează următoarea ipoteză contrafactuală H1: *există ceva în afara Cerului* („universul" 1). De aici rezultă imediat două ipoteze reciproc exclusive:

Fie H2: *acest ceva este parte a „Vieţuitorului" nostru* (universul 2), *laolaltă cu „universul" 1*. Urmează consecința C1: conform principiului simpatiei universale, respectivul obiect poate fi văzut, în principiu, de orice locuitor al universului 2 fără ca vidul să opună o piedică.

Fie H3: *acest ceva este parte a universului 3*, de unde rezultă C2: corpul nu poate fi văzut de nici un locuitor al universului 2, tot conform principiului simpatiei universale, indiferent de cât de mică ar fi distanța ce l-ar separa de acesta; și C3: el poate fi văzut și perceput numai de locuitorii universului 3.

În final mai trebuie să notăm o ultimă concluzie (C4), extrem de interesantă și evidentă:

Dacă ochiul „de pe spatele Cerului" nu vede nimic, aceasta poate fi pentru că, într-adevăr, nu există nimic

dincolo de „universul 1" și astfel *H1* („există ceva în afara Cerului") *este negată*. Însă el poate să nu vadă nimic și dacă, dimpotrivă, *afirmăm pe H1*, deoarece poate exista un univers 3, care, *ex hypothesi*, nu va comunica cu universul 2 a cărui parte suntem. Deci, în caz că ochiul nu vede nimic dincolo de Cer, rămâne *indecidabil ca principiu* care dintre cele două alternative: H1 sau ~H1, este adevărată, așa cum indecidabilă rămâne și propoziția derivată P (de tipul „universul este unic", sau „există mai multe universuri"). Prin urmare, deși se referă la prezent și nu la viitor, *principiul terțiului exclus* (H1 ∨ ~H1) apare a fi în mod necesar încălcat – ceea ce este contrar logicii aristotelice.

Plotin discută pe scurt C1, C2 și sugerează pe C3, dar nu ia în considerație pe C4 – un fapt aparent curios, asupra căruia vom reveni.

Așadar, întrebarea este: a acceptat Plotin posibilitatea lui H1, cu consecințele arătate aici, împotriva opiniei clasice a lui Platon, Aristotel și a multor altor filozofi? Mai mult, a suspectat el că propoziția P – „universul nostru este unic" – nu este nici sigură, nici intrinsec decidabilă? H-R. Schwyzer credea că concluzia lui Plotin era că nu există nimic în afara Cerului, *deși oricum nu am putea vedea nimic în afara acestuia*.[12] Totuși, nicăieri Plotin în acest pasaj sau în altă parte nu susține că nu există nimic în afara Cerului (lăsând deschisă alternativa H2 sau H3). Ceea ce spune el e diferit: *ar putea*

[12] H.R. Schwyzer, „Plotinos", *op. cit.*, 538: „Außerhalb unseres Weltalls könnten wir wegen Fehlens der συμπάθεια nicht sehen, *doch gibt es nichts außerhalb*" (subl. mea).

exista un corp în afara Cerului, dar, în cazul în care n-ar fi parte a universului nostru, el n-ar putea fi văzut.

Credem că Plotin a acceptat ipoteza H1. Altminteri, întreg experimentul mental devine lipsit de sens, în condițiile în care existența a *ceva* de dincolo de sfera stelelor fixe ar fi considerată total imposibilă și absurdă. De asemenea, nu vedem nici un motiv pentru care teoria sa asupra simpatiei universale ca fundament al senzației ar fi avut nevoie de un argument atât de straniu în favoarea sa. Ar fi însemnat ca filozoful să încerce a demonstra un *obscurum per obscurius*. Dimpotrivă, e de crezut că Plotin a considerat dovedită teoria simpatiei și s-a străduit numai să vadă la ce consecințe ar putea conduce ea dacă s-ar adopta un concept mai flexibil despre univers. Or, consecința e aceasta: *chiar dacă ar exista* un alt univers în afara acestuia, tot nu ar trebui să ne sinchisim de acest lucru și am putea să tratăm practic lucrurile *ca și când el nu ar fi deloc.*

3. Găsesc și două posibile precedente teoretice care ar fi putut să-l încurajeze pe Plotin în demersul său. Mai întâi e de notat că *stoicii* – a căror influență importantă asupra lui Plotin este bine cunoscută, deși filozoful s-a ferit s-o recunoască – distingeau între Tot (*to pan*) și Întreg (*to holon*):

„Ei numeau cosmosul «Întregul», dar numeau cosmosul luat împreună cu vidul «Totul»".[13]

[13] *Fragmenta Stoicorum Veterum* (SVF), (ed. von Arnim), II, 522–525; Diogenes Laertius, VII, 140. V. și Frédérique Ildefonse, *Les Stoïciens. Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, Les Belles Lettres, Paris, 2000; Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris, 1998.

Stoicii credeau că vidul despre care presupuneau că înconjura cosmosul nu era neant absolut, ci era „ceva" (*ti*) și îl plasau printre așa-numitele „incorporale", care pentru ei, deși existau cumva, erau totuși *neființe* (*mẹ onta*)[14]. Plotin aflase, deci, de la stoici că noțiunea de univers era complexă și că Totul nu era neapărat identic cu universul. Mai putuse afla că, spre deosebire de Tot, universul forma un „întreg" – adică o *completitudine*, un sistem închis, interconectat prin „simpatie". Plotin putea continua aceeași linie de speculație, făcând, desigur, un pas important înainte și presupunând că în afara cosmosului ar putea să existe nu numai „ceva" incorporal, dar și corpuri. Exista însă deja o bază stoică în privința unui concept mai flexibil despre univers.

Exista poate și o bază aristotelică: fără voie, Aristotel ar fi putut să-i sugereze lui Plotin că ipoteza unicității universului nu era chiar ferită de orice îndoială. Deși era el însuși cel mai hotărât susținător al acestei unicități, Aristotel permite totuși, în *Despre Cer*, o stranie excepție, exact în mijlocul demonstrației sale asupra unicității „Cerului":

> Este necesar ca toate universurile (*kosmous*) să fie constituite din aceleași corpuri, fiind cel puțin asemănătoare ca natură. [...] Într-adevăr, dacă corpurile acestea sunt omonime și nu sunt denumite potrivit cu aceeași idee și acolo, și aici, atunci și lumea aceea întreagă (*to pạn*) ar fi denumită «univers» de asemenea prin omonimie.[15]

---

[14] SVF, II, 335. Incorporalele stoicilor erau locul, timpul, vidul și „exprimabilul".

[15] Aristotel, *Despre Cer*, I, 8, 276b.

În continuare, Aristotel demonstrează că, dacă un alt univers ar fi alcătuit din corpuri similare ca natură (adică de aceeași specie sau esență) cu cele de la noi, acel univers împreună cu al nostru ar sfârși prin a forma un singur univers. Prin urmare, celelalte universuri sunt posibile *numai în măsura în care ar fi universuri omonime*, fără comunitate de natură cu universul nostru. Or, în acest caz, nu există nici un motiv pentru care ar trebui numite „universuri", mai curând decât în oricare alt fel – de exemplu „pahare", „pisici" sau „reviste"!

În fapt, conceptul de „omonimie" este mai bogat la Aristotel decât dacă ne-am limita la teoria sa mai elementară din *Categorii*, evident evocată în *Despre Cer*. Dacă în această lucrare el denumește „omonime" numai lucrurile care posedă un nume comun *în mod arbitrar*, grație întâmplării, în opere mai târzii, precum *Metafizica* și *Etica Nicomahică*, este schițată și o altă formă de omonimie – aceea *prin analogie*[16]. De data aceasta, există o bună rațiune a numelui comun, și anume aceea că entitățile respective formează un fel de *proporție* asemănătoare cu aceea din aritmetică. Aristotel arată, de exemplu, că în interiorul fiecărei categorii (substanță, calitate, cantitate etc.) întâlnim principii pe care le putem denumi „materie", „formă", „privațiune". De asemenea, în cadrul fiecărui gen întâlnim binele, unul și ființa. Totuși aceste principii, deși joacă roluri similare în interiorul fiecărei categorii, nu prezintă o comunitate de natură între ele, deoarece aparțin unor genuri complet diferite, care sunt *incomensurabile* (*asymbleeta*)

[16] Aristotel, *Metafizica*, 12, 5, 1071a; 5, 16, 1016b; *Etica Nicomahică*, I, 4, 1096b.

și ireductibile la un gen suprem. Nu mai puțin însă, ele păstrează o *unitate laxă, analogică*, precum termenii într-o proporție (a:b=c:d) și, de aceea, pot fi denumite în mod rezonabil cu același nume.

Din păcate, poate, Aristotel nu a prevăzut posibilitatea existenței unor universuri omonime analogic, și nu arbitrar, meritând fiecare să fie în mod rezonabil numit „univers". Comentatorul său, Alexandru din Aphrodisias, citat de Simplicius, pare totuși să nu fi eliminat complet posibilitatea mai multor universuri omonime, *cu condiția* să se poată „explica (*didaskein*) în ce fel este natura fiecăruia".[17] Se referea el la omonimia prin analogie, atunci când cerea explicații? Nu e imposibil. În orice caz, omonimia arbitrară nu poate oferi explicații, în vreme ce omonimia analogică poate.

Plotin face din nou un considerabil pas înainte, sugerând felul în care s-ar putea dezvolta ideea pe care o conținea implicit pasajul din *Despre Cer*. Așadar, ar putea fi universul 3 al lui Plotin un *univers omonim*, nu numai diferit numeric de al nostru, dar și specific și generic și, astfel, complet desprins de al nostru, și totuși încă un univers autentic *prin analogie*, și nu arbitrar, admițând deci un fel de unitate laxă cu lumea noastră?

4. După ce a formulat H1 și consecințele sale, Plotin își explicitează ideea răspunzând unei obiecții posibile:

> Dacă însă acel obiect nu ar fi o parte /a Vietuitorului nostru/, totuși având un corp colorat și celelalte calități, precum au corpurile de aici, fiind de aceeași

[17] Simplicius, *In Cael.* 7, 251, 1.

specie cu organul văzului, /oare n-ar putea fi văzut totuși/?"[18]

Nu – răspunde Plotin –, pentru că H3 („obiectul exterior nu e o parte a universului nostru") trebuie susținută până la capăt și în toate consecințele ei. De fapt, acel corp exterior nu ar putea fi *de aceeași specie* cu obiectele de aici și cu ochiul, deoarece lucrurile aparținând unor universuri diferite *nu* pot fi numite nici asemănătoare, nici de aceeași specie. În realitate, Sufletul nostru cosmic este cel care a făcut ca lucrurile de la noi să fie potrivite între ele, asemănătoare, de aceeași specie și adecvate prin simpatie și ele sunt similare tocmai deoarece sunt părțile aceluiași Viețuitor, și nu invers. Într-un fel, se poate spune că *Sufletul este cel care a creat asemănarea*. Plotin încearcă să explice aici ceva cu totul nou pentru gândirea epocii sale: lucrurile nu sunt asemănătoare în virtutea unor proprietăți abstracte, generale, absolute, indiferent de locul pe care ele îl ocupă în „universul" 4, *ci pur și simplu fiindcă au fost create de unul și același Suflet*. Mai mult, similitudinea, înrudirea și alte proprietăți relaționale nu au sens *decât* în cadrul aceluiași univers. *Ele sunt pure nonsensuri între universuri diferite.*[19] Noi nu putem

[18] Plotin, *ibidem*, p. 308.

[19] În comentariul său, E. Bréhier intuiește această idee a lui Plotin, totuși nu sesizează cât de revoluționară era ea pe fundalul „obiectivist" al filozofiei antice : „À cette instance, Plotin répond: la similitude ou correspondence que vous supposez entre l'œil et l'objet extérieur à l'univers ne peut avoir d'autre cause que l'unité de l'âme qui a fabriqué l'un et l'autre; or, si étant semblables, ils ont été fabriqués par une même âme, c'est qu'ils font partie d'un

declara lucrurile similare în general, în mod absolut, fără a le plasa undeva, ca și când le-am privi din afara universului nostru cu „ochiul lui Dumnezeu". Este absurd și contradictoriu, așadar – argumentează Plotin –, să se presupună deopotrivă o pluralitate de universuri și o singură similitudine generală, obiectivă, care le intersectează pe toate:

> Dacă principiul creativ de acolo ar fi un Suflet complet diferit /de Sufletul cosmic de aici/ (*ei to poioun ekei eie psyche pante hetera*), atunci și cele presupuse a exista acolo nu vor fi întru nimic asemănătoare în raport cu /Sufletul de la noi/.[20]

Ne întrebăm acum care este sensul probabil pe care Plotin l-a dat expresiei „Suflet complet diferit" (*psyche pante hetera*): Fără îndoială, cele două Suflete trebuie să difere nu numai numeric, dar și specific și generic, deoarece altminteri ar putea comunica între ele și n-ar mai alcătui universuri distincte. Prin urmare, așa cum am sugerat, „Suflet complet diferit" trebuie să trimită la *o omonimie de tip analogic*. Într-adevăr, Plotin indică clar ce fel de proporție are în minte: după cum Sufletul nostru cosmic este *principiul creator* în universul nostru, tot astfel un alt Suflet cosmic este *principiul creator* într-un alt univers. Iată, deci, termenii proporției: principiu creator 1: universul acesta = principiu creator 2: alt univers etc. Se vede de ce ambele principii creatoare pot fi numite prin analogie „Suflet" (după cum ambele

---

même univers." Plotin, *Les Ennéades*, ed. și trad. E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1924–1938, 4: 63.

[20] Plotin, *ibidem*, p. 309.

creaturi pot fi numite „universuri"): Ele nu posedă o similitudine de natură (așa cum nu o posedă nici universurile create de ele), dar ocupă poziții similare într-un sistem de proporții. Ar putea fi numite „echivalente" (*counterparts*), dacă vrem să folosim conceptul lui David Lewis, și ar trebui acceptat că ele au, ambele, realitate, deși, bineînțeles, nu și-o pot testa reciproc.

În acest caz, „universul" 4 (Totul) va poseda o anumită unitate extrem de laxă, aceea prin *analogie*, descrisă de Aristotel în *Metafizica*, cartea Delta, suficientă totuși pentru ca el să fie unul, și nu o multiplicitate. În schimb, universurile distincte (Viețuitoarele cosmice individuale) pe care el le va conține, fiind diferite generic, nu vor comunica între ele[21], ceea ce va face ca ele să constituie o multiplicitate, și nu unul.

Prizonier al propriului univers, ochiul despre care vorbește Plotin nu va vedea nimic în afară, chiar dacă acolo, în chip analogic, ar exista „culori", „umbre", „nori" și multe altele. (E ca și când ne-am propune să vedem sunete sau să auzim culori!) Noi, oamenii, nu vom putea niciodată afla ce este acolo, pentru că acel ochi, deși plasat atât de sus, „pe spatele Cerului", va fi mereu numai al nostru, și deloc al lui Dumnezeu!

4. Acesta este rezultatul evident al experimentului mental al lui Plotin – un rezultat nu foarte îndepărtat de ceea ce ne-a învățat filozofia contemporană a „lumilor posibile", de pildă cea a lui David Lewis: *nu suntem deloc privilegiați* față de locuitorii altor lumi posibile,

---

[21] Pentru incomunicabilitatea genurilor diferite, vezi Aristotel, *Metafizica*, 10, 4, 1055a.

nici măcar în privința „actualității" noastre, deoarece nu putem avea o perspectivă absolută, desprinsă de poziția noastră particulară. (De exemplu, Lewis consideră că „actual" [real] e doar un termen „indexical", ceea ce înseamnă că orice locuitor al universului respectiv poate să afirme: „universul meu e actual și nu doar posibil", ceea ce revine la a afirma că fiecare lume este actuală *relativ la ea însăși* și că, deci, toate sunt pe picior de egalitate.)[22]

De asemenea, teoria lui Plotin se întâlnește cu unele teorii cosmologice legate de ideea că dincolo de „orizontul" nostru nu putem cunoaște nimic și nici măcar nu știm dacă e ceva de cunoscut, trebuind astfel să restrângem aplicarea principiului terțiului exclus, deoarece anumite propoziții referitoare la prezent și la trecut (A este B sau non-B) devin indecidabile.

Totuși, în pofida curajului său intelectual, Plotin nu a mers mai departe. El nu a formulat niciodată explicit rezultatul de mai sus, deși acesta era evident. El nu a admis niciodată explicit C4. El nu a spus niciodată (deși poate a bănuit-o) că o propoziție de tip P („universul este unic") este intrinsec indecidabilă. *Totuși el nici nu a negat că pot exista mai multe universuri decât unul singur.* Ceea ce a negat pe drept cuvânt este doar că o lume poate fi totodată un *univers*, dar poate și comunica sau fi legată de „simpatie" cu alte lumi – că ea poate fi deopotrivă „completă și incompletă" (*teleion kai ou teleion*), după cum se exprimă el. Apoi, filozoful nostru încheie capitolul și lungul tratat referitor la Suflet. Nu va mai

[22] David Lewis, *op. cit.*, 135. V. și Adrian Miroiu, *Metafizica lumilor posibile și existența lui Dumnezeu*, All, București, 1993, pp. 68–73.

relua niciodată chestiunea, care, pe cât știu, va rămâne cvasineglijată de către comentatori și interpreți, considerată pesemne o simplă curiozitate.

Reticența lui Plotin se explică, desigur, mai întâi prin faptul că „filozoful care părea a se rușina că trăiește într-un corp", cum scria Porfir, era mult mai puțin interesat de universul fizic și mult mai mult de ipostazele inteligibile – Unul, Intelectul, Sufletul.

Pe de altă parte, ar fi putut apărea anumite dificultăți dacă Plotin ar fi încercat să concilieze Sufletul-ipostază cu o multiplicitate de Suflete cosmice analogice. Logic și ontologic, concilierea ar fi fost totuși posibilă, dacă el ar fi acordat Sufletului-ipostază rolul pe care îl joacă substanța (*ousia*) în sistemul categoriilor lui Aristotel. În acest caz, Sufletele cosmice ar fi jucat rolul categoriilor secundare (calitate, cantitate, loc etc.); ele s-ar fi „raportat" la Sufletul-ipostază fără să aibă același gen nici cu el, nici între ele. Plotin, de altminteri, distingea între Sufletul-ipostază și Sufletul cosmic. În nici un caz, însă, Sufletele cosmice nu ar putea fi unite între ele prin simpatie în interiorul Sufletului-ipostază, așa cum crede A.H. Armstrong, deoarece, precum s-a văzut, însăși ideea de „univers" este incompatibilă cu comunicarea între acestea.[23] Universuri distincte, și totuși unite prin simpatie între ele, ar constitui doar părți ale aceluiași univers.

Numai că întreaga metafizică plotiniană (care e o henologie) este dominată de ideea reducerii multiplicității la unitate sau a derivării multiplicității din unitate.

---

[23] A.H. Armstrong, *Plotinus – The Enneads*, Loeb Classical Library, 1966–1988, t. 4, p. 315, nota.

Existența unor multiple universuri înțelese analogic ar fi însemnat ca el să considere multiplicitatea ireductibilă la unitate – o atitudine complet anti-neoplatoniciană! Între predicația *strict sinonimică* și cea *strict omonimică*, *analogia* oferea o cale de mijloc, de care probabil abia Toma d'Aquino a știut să se servească pe deplin. Dar în acel moment ne găseam deja nu foarte departe de pragul modernității!

În sfârșit, Plotin a putut, într-un moment de inspirație genială (și știm că asemenea momente nu erau rare la el), poate și presat de întrebările discipolilor săi, să avanseze H1, apoi să examineze alternativa H2 sau H3 și respectivele consecințe. El a simțit dificultatea de a aserta cu certitudine adevărul unicității universului. Totuși, câteva momente mai târziu, el s-a tras înapoi. Deși, prin experimentul său mental contrafactual, Plotin își depășise cu mult epoca, el nu era un filozof modern, iar timpurile lui Leibniz și Kant nu sosiseră încă. Plotin nu putea declara laolaltă cu Wittgenstein că, așa cum nu poți să-ți vezi propriul ochi, tot așa nu există un subiect metafizic capabil să vadă deopotrivă lumea și pe el însuși în ea[24]. El putea să imagineze un „posibil cosmologic", dar nu și un „posibil noologic" – pentru a relua o distincție a lui Jean-Marc Narbonne –, adică o lume a cărei existență este datorată tocmai faptului că reprezintă un obiect de gândire[25]. La fel ca mulți alți neoplatonicieni, în special păgâni, Plotin nu putea admite, decât pentru un scurt răstimp,

---

[24] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.633.

[25] J.-M. Narbonne, *La Métaphysique de Plotin*, Vrin, Paris, 2001, p. 24.

o separare radicală dintre raţiunea omului, condusă de filozofie, şi mintea lui Dumnezeu. De aceea, el nu a ajuns să aprecieze pe deplin semnificaţia propriului său experiment mental, care punea în discuţie tocmai o acceptabilă, pentru lumea sa, *sinonimie* dintre intelectul omenesc şi cel divin.

Şi totuşi, chiar şi aşa, întrebarea pusă de Plotin în experimentul său mental şi felul în care el defineşte ceea ce înseamnă un univers vor fi regăsite cumva în epoca noastră, în cosmologia contemporană, sau în filozofia lumilor posibile – ceea ce arată, pesemne, că mereu în spatele ştiinţei celei mai noi se întrevăd vechile interogaţii metafizice.

Deocamdată, după ce a aruncat o privire inovatoare, ce-ţi taie respiraţia prin modernitatea ei, „ochiul filozofic" al lui Plotin şi-a reluat felul său tradiţional de a vedea. El a continuat (aşa cum au făcut-o mulţi gânditori după el), ca să spunem aşa, „să închirieze ochii lui Dumnezeu" în beneficiul metafizicii, teologiei, eticii sau fizicii şi, în consecinţă, să privească lumea ca din exteriorul ei, găsind această perspectivă „externalistă", cum a numit-o Hilary Putnam, perfect naturală. Şi cum ar fi putut s-o abandoneze tocmai cel care îndemna: „silinţa nu ţi-o da ca să fii fără păcat, ci ca să fii Zeu"[26]?

Şi atunci, poate, înţelegem mai bine că, printre atâtea lucruri care au făcut modernitatea, unul pare decisiv: *modestia*.

---

[26] Plotin, *19*, I.2,6 (Plotin – *Opere*, vol. I, p. 430).

„Enciclopedia" lui Umberto Eco **versus** *Arborele lui Porfir*

1. După ce Hegel ne-a învățat că „succesiunea istorică a sistemelor filozofice este totuna cu istoria determinărilor conceptuale ale Ideii în derivarea lor logică"[1], limita dintre filozofie și istoria filozofiei a tins să devină tot mai șterasă. În sine, nimic rău, dar suprapunerea dintre filozofie și interpretarea ei istorică creează totuși un risc major: e dificil de știut azi ce sarcină *legitimă* mai revine interpretului sau istoricului unui filozof din trecut. Este el dator să se rezume numai la a explica un text vechi potrivit cu sensul său originar (presupunând că e în stare să-l descopere), sau îi e permis și chiar trebuie să încerce să citească în textul cel vechi dilemele epocii sale? Dar nu-i o astfel de lectură abuzivă și anacronică? Sau, poate, el are datoria să evite abuzurile, dar nu și o modernizare „rezonabilă", care ar permite un dialog cu gânditori dispăruți de mult. Numai că mai știe azi cineva ce înseamnă „rezonabil" și ce înseamnă „abuziv"?

Deoarece în fapt nu avem nici o regulă care să ne ghideze în această privință, am bănuiala că tot ce putem

---

[1] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei*, I, Editura Academiei, București, 1963, Introducerea, 3, p. 38.

face e să recurgem la cazuistică, pentru a încerca să stabilim unde e „abuz" și unde nu. Prin urmare, în ceea ce urmează voi discuta două texte strâns legate, scrise de un autor celebru al timpurilor noastre. Mă voi întreba, așadar, dacă acest autor a încercat sau nu, în aceste texte, să anexeze „abuziv" la propria sa filozofie o anumită tradiție de gândire, dacă el a transgresat, sau nu, limitele „rezonabile" de interpretare a unor vechi filozofi, citind în ei dilemele vremilor noastre. Evident nu critica în sine a autorului nostru mă interesează, ci felul în care vechi filozofii sunt preluate – „rezonabil" ori „abuziv" – în teorii noi.

2. Autorul la care mă voi referi este Umberto Eco, iar cele două texte asemănătoare, dar nu identice (scrise aproximativ în aceeași perioadă) sunt: a) capitolul 2 numit „Dicționar *versus* Enciclopedie" (DvE) din cartea sa *Semiotics and the philosophy of language*[2]; b) un eseu intitulat *Anti-Porfir* (AP), apărut într-un volum colectiv.[3] AP e mai scurt și, în general, poziția sa e mai radicală.

În ambele texte, Eco distinge două specii de gândire pe care le numește „semantică de dicționar", respectiv, „semantică de enciclopedie". Eco asimilează prima specie („semantica de dicționar") cu „gândirea tare", adică cu ceea ce se numește esențialism sau

---

[2] U. Eco, *Semiotics and the philosophy of language,* Indiana Univ. Press, Bloomington, 1983.

[3] Umberto Eco, „L'antiporfirio", în Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti (ed.), *Il pensiero debole,* Feltrinelli, Milano, 1983; versiunea românească „Anti-Porfiriu", în *Gândirea slabă,* Pontica, Constanța, 1998. Trimiterile la AP vor fi după ediția românească.

realism, în special pentru că ea poate satisface această cerință importantă: „lumea-model... ale cărei structuri le oglindește limbajul, trebuie să prezinte omologii cu lumea naturală a experienței noastre, cel puțin sub câteva aspecte."[4]

Dimpotrivă „semantica de enciclopedie" e identificată de Eco în AP cu „gândirea slabă" și, în DvE, cu anumite proiecte antiesențialiste contemporane, care în general contestă existența unei realități obiective și susțin că „realitatea" este dependentă de contexte. Eco susține că, în mod tradițional, *gândirea tare* a fost ilustrată de modelul așanumitului „Arbore al lui Porfir", în timp ce un model contemporan convenabil pentru *gândirea slabă* ar fi „labirintul", mai ales sub forma „rizomului", model propus de G. Deleuze și F. Guattari.[5] Totuși, – scrie Eco – „Porfir e viu încă în multe teorii semantice de azi, ceea ce le face să sufere de o crampă teoretică"[6]. Pe de altă parte, filozoful italian crede că poate descoperi cel puțin doi înaintași respectabili ai *gândirii slabe:* Toma d'Aquino și d'Alembert în *Discours préliminare* la *Enciclopedia Franceză.*

Așadar, în obișnuita sa manieră strălucitoare, paradoxală și erudită, Eco încearcă să stabilească două puncte: a) „imposibilitatea menținerii acelui model al definiției, structurat pe genuri, specii și diferențe, cunoscut ca Arborele lui Porfir"[7], deoarece el ar fi fost demult subminat logic din interior de gândirea slabă;

---

[4] AP, 48.

[5] G. Deleuze, F. Guattari, *Rhizome,* Minuit, Paris, 1976.

[6] DvE, 46.

[7] DvE, 46.

b) gândirea slabă postmodernă, îmbrățișată de Eco, ar fi fost nu numai anticipată de anumiți gânditori din trecut, precum Aquino și d'Alembert, chiar Aristotel, dar și cumva legitimată implicit de ei.

Cred însă că nici unul dintre aceste puncte nu a fost dovedit. Mai mult, după părerea mea, nu numai că Eco a abuzat în anumite cazuri de interpretarea textelor vechi, dar – ceea ce e extrem de neplăcut – a trecut sub tăcere aproape complet un anumit aspect esențial din *Discursul* lui d'Alembert, care, dacă ar fi fost prezent, ar fi slăbit considerabil forța tentativei sale de a-l anexa gândirii slabe pe marele enciclopedist. Așadar, voi susține că studiul lui Eco e un caz destul de clar de interpretare abuzivă și nerezonabilă a filozofiilor trecutului.

3. Așa cum am menționat, modelul lui Eco pentru „gândirea tare" sau „semantica de dicționar" este celebrul „Arbore al lui Porfir" – în fapt reprezentarea vizuală a conținutului unui pasaj din *Isagoga* neoplatonicianului Porfir, discipolul lui Plotin. *Isagoga* e un scurt comentariu la *Categoriile* lui Aristotel, care a fost tradus în latină de Boethius și a devenit ulterior extrem de influent în gândirea medievală occidentală, declanșând și ceea ce s-a numit „cearta universalilor". Iată acest pasaj:

„Substanța însăși e gen, sub ea e corpul, sub corp este corpul însuflețit, sub care se află animalul, sub animal este animalul rațional, sub care e omul, iar sub om – Socrate și Platon care sunt oameni particulari."[8]

[8] Porfir, *Isagoga*, 4, 20. (O traducere românească datorată lui Gabriel Chindea, Univers Enciclopedic, București, 2002.)

După ce a descris corect felul în care, după Porfir, speciile sunt cuprinse în genuri și felul în care diferențele acționează pentru a diviza genurile mai înalte în genuri inferioare, până se ajunge la ultimele specii, care nu se mai pot diviza în alte specii și sub care nu mai sunt decât indivizii, Eco susține că structura Arborelui este afectată de două *inconsistențe logice,* care îl subminează din interior de la bun început:

a) O anumită ierarhie dată între anumite genuri și specii pare a fi arbitrară, și nu necesară; de exemplu, la un moment dat, Porfir divide genul superior „animal" prin diferența „rațional/irațional.[9] Apoi divide din nou genul inferior „animal-rațional" prin diferența „muritor/nemuritor" și, în final, obține două specii: omul care e un animal-rațional muritor și zeul care e un animal-rațional nemuritor. ("Animal-rațional" e aici un gen pentru care nu există un nume corespunzător.) Or, dacă vrem să arătăm diferența dintre, să spunem, om și cal (animal-irațional muritor), trebuie să reîncepem diviziunea de la genul superior „animal", apoi să obținem cele două genuri inferioare „animal-rațional" și „animal-irațional", după care divizând pe „animal-irațional" să obținem specia „cal". Rezultatul este însă că, acum, omul și calul vor aparține nu numai unor specii diferite, dar și unor genuri diferite – ceea ce nu e cazul cu omul și zeul, despărțite numai de specii, dar având în comun genul cel mai apropiat. Numai că – spune Eco – *nimeni nu ne oprește* să schimbăm ordinea diviziunii și să divizăm genul superior „animal" *mai întâi* prin diferența „muritor/nemuritor", iar abia apoi

[9] Porfir, 10, 10.

genul „animal-muritor" obținut să-l divizăm în „animal-muritor rațional" și „animal-muritor irațional" cu ajutorul diferenței „rațional/irațional". De data aceasta, omul și calul vor fi diferiți doar prin specie, iar omul și zeul – și prin gen!

Prin aceasta, raportul logic dintre speciile „zeu", „om", „cal" pare să devină arbitrar, iar construcția Arborelui devine relativă față de perspectiva celui care îl construiește, dat fiind că Arborele „poate fi permanent reorganizat după diverse perspective ierarhice prin diferențele care îl constituie", „în conformitate cu ierarhii alternative".[10] Ceea ce revine la a spune că esențialismul porfirian se autodizolvă în relativism din cauza inconsistențelor logice interne.

b) Eco notează că, adăugând diferență după diferență ("corporal", „însuflețit", „rațional", etc.) la genul suprem „substanța" (în cadrul acestei categorii), genurile și speciile devin pur și simplu „conglomerate de diferențe".[11] Or, diferențele sunt calități, nu substanțe și, deci, distincția fundamentală a lui Aristotel dintre substanță și restul categoriilor ar părea să se evapore: „S-ar putea spune că substanța nu e decât matricea vidă a unui joc de diferențe. Genuri și specii sunt fantasme verbale ce acoperă adevărata natură a Arborelui și a universului pe care acesta îl reprezintă, *un univers din simple diferențe.*"

Diferențele însă, la Porfir (în conformitate cu tradiția aristotelică), sunt de două feluri: *specifice* și *accidentale,* care sunt adesea asimilate accidentelor. Acestea,

[10] AP, 63; DvE, 65.

[11] AP, 63.

la rândul lor, sunt de două feluri; *intrinseci* și *extrinseci*, sau separabile. Diferența specifică aparține noțiunii sau definiției lucrului; accidentele intrinseci sunt diferențele care sunt întotdeauna și în mod necesar predicate despre un subiect, deși nu fac parte din noțiune, precum egalitatea unghiurilor unui triunghi cu două unghiuri drepte.[12] Accidentele separabile sau extrinseci sunt non-necesare și pot interveni din întâmplare.

Eco vrea să dovedească nu numai că nu există o deosebire relevantă între diferențele esențiale și cele accidentale, ca și între accidentele intrinseci și cele extrinseci, și că deci „conglomeratul de diferențe" este arbitrar și nu necesar (ceea ce din unghiul său postmodern e perfect natural), ci și că anumiți filozofi din vechime, precum Toma d'Aquino și chiar Aristotel, erau conștienți de această situație critică pentru gândirea tare. Eco scrie:

„Potrivit lui Aristotel, numărul diferențelor nu poate fi cunoscut *a priori* (*Metafizica*, VIII, 2, 1042b–1042a). E adevărat că el spune asta despre diferențele neesențiale, dar cine știe cu adevărat care diferențe sunt strict esențiale sau specifice?"[13]

De fapt, Aristotel nu spune nimic de acest fel. El dă numai un anumit număr de exemple ale diversității diferențelor *specifice*, nu accidentale ale unor lucruri variate. Însă el atribuie fiecărei specii sau clase de lucruri *o singură* diferență specifică, și nu un număr indefinit, așa cum sugerează Eco. Ceea ce *nu* poate fi cunoscut *a priori* este numărul total al claselor substanțelor, nu și numărul diferențelor specifice atribuite

[12] Aristotel, *Metafizica*, V, 30.

[13] DvE, 67; AP, 65.

fiecărei clase – care e întotdeauna unul singur. Așa că nu înțeleg în ce fel substanțele ajung să fie numai „conglomerate de diferențe"!

Implicația evidentă a întrebării retorice a lui Eco este că *deja pentru Aristotel*, nu mai putea exista o distincție limpede între diferențe specifice sau esențiale și diferențe accidentale și că, deja pentru el, toate diferențele au tendința să devină neesențiale și chiar accidente extrinseci. Această tendință ar submina gândirea tare, făcând-o inconsistentă prin contaminarea ei cu gândirea slabă. Eco consideră „diferența specifică un oximoron" – ca și cum am spune „accident esențial" – ceea ce reprezintă o judecată anti-esențialistă pe care însă nici Aristotel, nici vreunul dintre urmașii săi nu ar fi putut-o accepta.

Mai departe, Eco încearcă să-l convingă pe cititor că o asemenea concluzie ar fi fost implicit împărtășită de Toma d'Aquino. El citează pasajul următor din *De Ente et Essentia*, 6:

„În lucrurile sensibile chiar diferențele esențiale ne sunt necunoscute. În consecință, ele sunt semnificate prin diferențele accidentale care provin din cele esențiale (*quae ex essentialibus oriuntur*), după cum cauza este semnificată prin efectul său, după cum «biped» este stabilit ca diferență a omului."[14]

Eco comentează:

„Există diferențe esențiale; ce sunt ele nu știm; cele pe care le cunoaștem ca diferențe specifice nu sunt

[14] O ediție bilingvă românească a acestui tratat de tinerețe al lui Toma d'Aquino, de Dan Negrescu, Paideia, București, 1995. Am retradus textul.

diferențele esențiale însele, ci le sunt acestora, ca să zicem așa, niște semne, niște simptome...; sunt manifestări superficiale ale ființei a cu totul altceva, pentru noi incognoscibil."[15]

Cum se poate vedea, ceea ce la Toma este o cunoaștere relativ sigură, chiar dacă indirectă, se colorează la Eco în culoarea agnosticismului. În plus, el distinge nelegitim între diferențe esențiale și diferențe specifice (ceea ce Toma nu face), sugerând că diferența specifică ar fi, în realitate, considerată de Toma drept accidentală. După ce evocă și un pasaj din *Summa contra Gentiles* la care vom reveni, Eco conchide exploziv analiza dedicată lui Toma:

„Astfel «rațional» este un accident [al omului] și la fel sunt diferențele în care se dizolvă Arborele lui Porfir. Arborele genurilor și speciilor, arborele substanțelor explodează într-un praf de diferențe, într-un vârtej de accidente infinite, într-o rețea non-ierarhică de calități. Dicționarul se dizolvă într-o galaxie dezordonată și nerestricționată de parcele ale cunoașterii universale. Dicționarul devine astfel o enciclopedie, pentru că a fost în fapt o *enciclopedie deghizată*."[16] ("Enciclopedia" e, pentru Eco, o cunoaștere parcelată, locală și multiplă, care nu poate fi sistematizată într-o structură globală, cum e aceea a Arborelui.)

4. a) Cred că Eco are tendința să tragă concluzii pe care nici un text relevant nu le îngăduie. Așa este concluzia de mai sus: „Astfel «rațional» este un accident...

[15] AP, 66.

[16] DvE, 68. *Cf.* AP, 66.

etc." Cititorul poate avea impresia că respectiva concluzie aparține lui Toma d'Aquino, dar în fapt *Eco este cel care o extrage, încercând să-l anexeze pe Toma crezului său antiesențialist*. De fapt, Toma afirmă limpede, în cuprinsul aceluiași tratat, că diferențele esențiale, pe de o parte, și cele accidentale, fie intrinseci sau extrinseci, pe de alta, trebuie distinse cu grijă:

„Omului, în măsura în care este om, îi revine «rațional» și «animal» și celelalte care intră în acea definiție; dar «alb», «negru» și orice de acest fel, care nu se predică despre natura umanității (*de ratione humanitatis*), nu convin omului luat ca om."[17]

Prin urmare, „rațional" este o diferență esențială, și nu un accident, deoarece aparține esenței și definiției omului ca om, în timp ce „alb" sau „negru" sunt doar accidente extrinseci, deoarece nu sunt incluse în natura omului. Așadar, nu toate diferențele sunt la fel!

Mai mult, nici măcar toate *diferențele accidentale* nu sunt la fel: ceea ce Toma afirmă în pasajul citat mai sus de Eco este că „in rebus sensibilibus" nu putem cunoaște *direct* esențele însele. Totuși le putem cunoaște indirect, pornind de la efectele lor necesare, care sunt accidente intrinseci sau inseparabile. Aici „diferențe accidentale" înseamnă *accidente intrinseci, și nu extrinseci,* așa cum pare că a înțeles Eco. Astfel că noi obținem totuși o cunoaștere reală a esenței omului, ceea ce nu ar fi posibil dacă ne-am pierde într-un „praf de diferențe", „într-un vârtej de accidente infinite". Cunoașterea și

[17] *De Ente et Essentia,* 4.

știința sunt posibile grație acestei legături necesare și de cauzalitate dintre esențe și accidentele intrinseci. Pe de altă parte, fără convingerea că accidentele intrinseci (efectele esențelor) pot conduce în mod necesar la cauza lor esențială, Toma n-ar fi încercat niciodată să demonstreze existența necesară a lui Dumnezeu:

„Existența lui Dumnezeu, în conformitate cu faptul că nu este cunoscută prin sine în raport cu noi, este demonstrabilă prin efectele care ne sunt nouă cunoscute."[18]

Eco invocă de asemenea un pasaj pe care îl consideră crucial din *Summa contra Gentiles,* din care ar rezulta, după el, că Toma considera că ființa omenească nu poate cunoaște *ce este ea* (*quid est*), ci numai *că este astfel* (*quod est*). Concluzia ar fi că, pentru Toma, esențele ne rămân pe vecie necunoscute și că, pesemne, ar trebui să le tratăm ca irelevante.[19] Dacă însă citim atent întregul pasaj (și nu doar o parte a sa, precum Eco), înțelegem ceva complet diferit: Toma argumentează, în fapt, că *sufletul* (nu omul, a cărui facultate supremă este intelectul) nu poate ști singur prin el însuși (*de seipsa per seipsam*) *ce este el* (adică esența sa), ci numai *că el este* (că există). De aceea, mulți oameni cad în eroare cu privire la esența sufletului. Totuși – continuă Toma – noi posedăm „scientiae speculativae" care ne permit să aflăm ce este sufletul: „...știm că există suflet prin el însuși, cercetăm însă din activități și obiecte în baza principiilor științelor speculative *ce anume este el* (*quid*

[18] Toma d'Aquino, *Summa Theologiae,* I.2.

[19] AP, 66; DvE, 68.

autem sit, inquirimus ex actibus et obiectis per principia scientiarum speculativarum)."[20]

Dacă deci esențele ar fi manifeste, știința ar fi inutilă. Dar dacă esențele nu ar putea fi deduse din efectele lor necesare manifestate ca accidente intrinseci și dacă acestea n-ar putea fi distinse de accidentele extrinseci, știința ar fi imposibilă. Desigur, Eco e liber să creadă ce dorește privitor la esențe, accidente și diferențe și are tot dreptul să critice concepția esențialistă a lui Aristotel, Porfir sau Toma și, în general, orice concepție esențialistă. Ceea ce e mai puțin îndreptățit – după părerea noastră – este *să-i anexeze* pe acești scriitori din trecut concepției sale anti-esențialiste, practicând ceea ce nu s-ar putea numi altfel decât o distorsiune a gândirii lor.

b) Ne amintim că Eco stabilise cu totul corect că una dintre cerințele fundamentale al gândirii tari, ilustrată de Arborele lui Porfir, era: „lumea-model... ale cărei structuri le oglindește limbajul, trebuie să prezinte omologii cu lumea naturală a experienței noastre, cel puțin sub câteva aspecte." Aceasta înseamnă că pentru gândirea tare (sau „semantica de dicționar") *logica nu poate fi separată de ontologie ca principiu, chiar dacă nu în*

---

[20] „Sicut autem de anima scimus quia est per seipsam, inquantum eius actus percipimus; quid autem sit, inquirimus ex actibus et obiectis per principia scientiarum speculativarum: ita etiam de his quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, inquantum actus percipimus; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus." E straniu că Eco traduce pur și simplu greșit cele două sintagme, *quod est* și *quid est*. Nu este vorba despre faptul că omul ar ști „că este astfel" – cum scrie Eco în ambele variante –, ci despre faptul că sufletul omului știe „că el este", cu alte cuvinte, că el există ca entitate distinctă de corp.

toate detaliile, pentru că laolaltă ele formează un întreg. Legătura dintre logică și ontologie este teoria aristotelică a adevărului ca omologie dintre lumea exterioară și *logos*.[21] Iată însă că Eco uită această caracteristică a gândirii tari, pe care el însuși o evidențiase, atunci când începe să discute despre Arborele lui Porfir în termeni puri logici, desprinși de corespondenții lui ontologici și metafizici:

„Putem să neglijăm metafizica care se află în spatele Arborelului lui Porfir, deoarece suntem interesați în faptul că acest Arbore, *independent de presupusele sale temeiuri și conceput ca o reprezentare a unor simple relații logice*, a influențat toate discuțiile ulterioare asupra metodei definiției."[22]

Or, exact această abordare pur logică este ceea ce noi nu putem deloc accepta, *dacă dorim să tratăm Arborele lui Porfir drept un model al gândirii tari.* Într-adevăr, ceea ce face Eco este să submineze el însuși gândirea tare, deoarece încearcă să o reducă la spectrul său pur logic, în timp ce, pe de altă parte, pretinde că ea este, logic vorbind, de nesusținut și că se autosubminează. Ceea ce nu înseamnă că nu ar fi îndreptățit să critice gândirea tare – cu condiția însă să o trateze ca pe un întreg format din ontologie și logică, ca pe o viziune generală și totalizatoare despre lume, și nu să o înjumătățească, susținând apoi că una dintre jumătăți nu are consistență!

Desigur, Eco are dreptate când spune că, dintr-un punct de vedere strict logic, genul proxim al omului

---

[21] Aristotel, *Metafizica*, IX, 10, 1051b; II, 1, 993b.

[22] DvE, 58–59.

poate fi sau „animal-rațional" sau „animal-muritor", așa cum diferența sa specifică poate fi sau „muritor", sau „rațional", depinzând de felul în care se divide genul superior „animal". Porfir însuși recunoaște la începutul tratatului că acesta nu are decât o valoare didactică și că el se abține să trateze lucrurile mai în adâncime. Dar, din punctul de vedere al lui Porfir, ca și al lui Platon sau Aristotel, nu orice diviziune logic validă era și conformă cu ontologia sau metafizica din fundal.

În fapt, genul proxim *natural* al omului trebuia să fie „animal-rațional" mai curând decât „animal-muritor", deoarece vechea filozofie gândea omul ca fiind mai aproape de zei decât de animale. De ce? Fiindcă omul împărtășea laolaltă cu zeii posesia rațiunii, ba chiar aptitudinea fericirii, de care animalele iraționale erau total lipsite, așa cum spune Aristotel în *Etica Nicomahică*.[23]

Așadar, cred că în Arborele lui Porfir diferențele *naturale* ale omului trebuiau aranjate în această ordine: *animal, rațional, muritor* (o ordine urmată obișnuit de Porfir, Boethius, Abélard, Toma etc. în majoritatea exemplelor), mai degrabă decât în oricare alta, indiferent de acuratețea ei logică în sine. Așadar, nu putem accepta formula lui Eco că gândirea tare a Antichității sau a Evului Mediu ar fi conceput Arborele ca „o structură sensibilă la contexte". Nici un filozof din aceste perioade nu ar fi putut accepta teza că Arborele cunoașterii și al naturii „poate fi reorganizat liber potrivit unor ierarhii alternative"[24]. Căci, spre deosebire de gânditorii

[23] Aristotel, *Etica Nicomahică*, X, 8, 1179b.

[24] DvE, 65.

moderni și mai ales postmoderni, toți vechii filozofi credeau într-o viziune despre lume unde logica, ontologia și metafizica erau, în ultimă instanță, inseparabile. De fapt, exact această inseparabilitate înseamnă gândire tare și în acest mod trebuie ea să fie judecată, ca un întreg – adică exact ceea ce Eco *nu* face în mod programatic. Este deci fără rost a critica Arborele lui Porfir în afara cadrului metafizic al neoplatonismului și aristotelismului. Iar dacă unele concepții moderne au preluat numai logica Arborelui, dar nu și metafizica lui, vina nu este a Arborelui. Însă, după cum vom vedea, în mod paradoxal Eco însuși se face vinovat de această ultimă eroare!

5. Totuși, după Eco, Toma d'Aquino era încă o „rudă îndepărtată" a gândirii de tip „enciclopedie" pe care nu ar fi putut-o integra nemijlocit din pricina unor rețineri „psihologice" și „politice". Dimpotrivă, filozoful italian susține că odată cu *Discours préliminaire* al lui d'Alembert, care are drept model ceea ce el numește „labirint de al 3-lea tip" și exemplificat mai târziu de „rizom", gândirea slabă era deja afirmată.

„Labirintul de al 3-lea tip – scrie el – este modelul care a fost ales de o gândire slabă prin excelență, aceea a enciclopediștilor secolului al XVIII-lea, o gândire a rezonabilității iluministe, nu a raționalității triumfătoare."[25] În DvE, Eco e ceva mai prudent, susținând că *Enciclopedia franceză* e o soluție de mijloc între Arbore și rizom, dar crede totuși că ea „a făcut rizomul inteligibil".[26]

---

[25] AP, 70.

[26] DvE, 82.

După părerea mea, Eco îl abordează pe d'Alembert în același mod „postmodernizator" în care l-a desfigurat mai înainte pe Toma: el amputează mai întâi sistemul gândirii tari cu care are de-a face, apoi declară că ceea ce a rămas e îmbibat de gândire slabă:

„Proiectul competenței de enciclopedie e guvernat de o metafizică sau o metaforă (alegorie) la bază: ideea labirintului. Utopia unui Arbore porfirian a reprezentat încercarea cea mai influentă de a reduce labirintul la un Arbore bidimensional. Dar Arborele a generat din nou labirintul."[27]

Dar ce înțelege Eco prin „labirint"? În fapt, el are în vedere nu mai puțin decât trei tipuri de labirint:

Cel dintâi este și cel mai puțin important, deoarece e un fals labirint. E de fapt un ghem care, odată desirat, devine o linie continuă. El e mai elementar decât Arborele lui Porfir (fiind unidimensional) și nu are nimic în comun cu „semantica de enciclopedie".

Cel de-al doilea tip de labirint este ceea ce Eco numește „labirintul manierist" sau *Irrweg* (iar în textul din DvE „maze".) Labirintul de al 2-lea tip e în fapt – spune Eco – *un arbore deghizat,* deoarece, dacă se desfășoară un *Irrweg,* se obține Arborele. Caracteristica sa esențială este că există în el alegeri privilegiate între diferitele drumuri ce pot fi urmate. Unele sunt fundături, ceea ce obligă la revenirea înapoi, altele duc la noi drumuri, și, în fine, există și unele căi ce conduc în afară. Într-un astfel de labirint, „se pot comite erori".[28]

---

[27] DvE, 80.

[28] DvE, 81, AP, 71.

În consecință, labirintul de al 2-lea tip este încă propriu gândirii tari, fie și într-o formă modificată sau deghizată.

În fine, labirintul autentic, numit și „rețea", „meandru" sau „rizom" este modelul autentic al „semanticii de enciclopedie" sau al gândirii slabe. El nu poate fi desfășurat – spune Eco. În el, fiecare punct e conectat cu oricare alt punct. De aceea, *aici erorile sunt imposibile.* Mai mult, într-o rețea principiul non-contradicției nu se aplică: „e tot atât de adevărat să afirmi că, dacă p, atunci q, ca și dacă p, atunci non-q."[29] „Rizomul justifică și încurajează contradicția." O altă caracteristică importantă a rizomului este structura sa anti-ierahică și anti-genealogică. În general, labirintul de al 3-lea tip nu are părți sau drumuri privilegiate și, desigur, nu are centru. În plus, spre deosebire de labirintul de al 2-lea tip, labirintul de al 3-lea tip nu are exterior, ceea ce înseamnă că *nu se poate obține o vedere globală a sa*; poate fi descris numai succesiv, ca „o sumă de descrieri locale".[30]

Rămâne o enigmă pentru mine cum poate un labirint de al 3-lea tip să ilustreze „rezonabilitatea iluministă" mai curând decât principiul *anything goes* al lui Paul Feyerabend. Dar să vedem ce însemna labirintul pentru d'Alembert. Eco citează un lung pasaj din *Discours,* unde enciclopedistul se referă la organizarea cunoașterii vorbind deopotrivă despre „labirint" și despre Arborele științelor, a cărui reprezentare grafică este dată la finele *Discursului.* Or, fidel ideii sale că gândirea slabă subminează și transformă gândirea tare dinăuntrul ei, Eco lasă să se creadă că: a) labirintul

[29] AP, 70.
[30] DvE, 82.

invocat în pasaj de d'Alembert este un labirint de al 3-lea tip, un rizom, ireductibil, așadar, la Arborele porfirian; b) ceea ce mai rămâne din Arbore în discursul lui d'Alembert poate fi neglijat. Dar iată și pasajul relevant din *Discurs:*

„Sistemul general al științelor și artelor este un tip de labirint, de drum întortocheat, unde spiritul se angajează fără a cunoaște prea bine drumul pe care trebuie să meargă. Presat de nevoi... el studiază mai întâi primele obiecte care i se prezintă; pătrunde cât mai departe poate în cunoașterea acestor obiecte, întâlnește curând dificultăți care îl opresc și, fie că speră sau dezesperă să le învingă, apucă pe o nouă cale; revine înapoi, depășește primele obstacole pentru a întâlni altele și, trecând de la un obiect la altul, face asupra fiecărui obiect... o suită de operațiuni a căror discontinuitate este un efect necesar al generării însăși a ideilor sale. Dar această dezordine, deși filozofică din partea spiritului, ar desfigura, sau mai curând ar nimici complet un arbore enciplopedic în care am voi s-o reprezentăm.

...Nu la fel stau lucrurile cu ordinea enciplopedică a cunoștințelor noastre. Aceasta din urmă constă în a le aduna în spațiul cel mai mic posibil și a plasa, ca să spunem așa, filozoful deasupra acestui labirint vast, într-o poziție foarte înălțată de unde să poate zări simultan științele și artele principale, să poată vedea dintr-o privire obiectele speculațiilor sale..., să distingă ramurile principale ale cunoștințelor omenești, punctele care le separă sau le unesc și să întrevadă chiar uneori drumurile secrete care le apropie. Este vorba despre un fel de mapamond care trebuie să arate țările

principale..., drumul în linie dreaptă care duce de la una la alta, drum adesea întretăiat de mii de obstacole ce, în cazul fiecărei țări, nu pot fi cunoscute decât de localnici și de călători și care nu ar putea fi prezentate decât pe hărți particulare foarte detaliate. Aceste hărți particulare vor fi diferitele articole ale Enciclopediei, iar arborele sau sistemul figurat va fi mapamondul ei."[31]

Să observăm imediat că labirintul privește numai *ordinea genealogică sau istorică* a cunoașterii și nu ceea ce d'Alembert numește „ordinea enciclopedică" a acesteia. Nu se poate oferi o prezentare simplă și clară a primei, dar aceasta poate fi obținută în cazul celei de-a doua. Una este să descrii evoluția istorică a cunoașterii, și alta – structura ei sistematică, în care d'Alembert continuă să creadă ca orice reprezentant al gândirii tari. („Logica expunerii" și „logica descoperirii" nu sunt identice.) Cele două ordini sunt însă, evident, *complementare*, ceea ce Eco omite cu totul să ia în calcul. În fine, „enciclopedic" înseamnă pentru filozoful iluminist „dintr-o singură privire", sincronic, global, adică exact ceea ce nu înseamnă „enciclopedie" pentru Eco. S-ar putea, cel mult, susține de aici că pentru d'Alembert alături de Arbore există, ca model al cunoașterii *în devenirea sa istorică*, și labirintul. Dar ce fel de labirint?

Eco asumă tacit, fără dovezi, că labirintul „ordinii genealogice" a cunoașterii al lui d'Alembert *e un labirint de tipul trei*, sau un rizom, sau o rețea, incompatibil cu Arborele și care „nu se poate desfășura". Dar, așa cum

[31] D'Alembert, *Discours preliminaire de l'Encyclopedie*, Paris, 2000.

am aflat, într-un rizom „orice punct este conectat cu orice alt punct", iar erorile sunt imposibile. Totuși, d'Alembert vorbește în mod limpede despre drumuri sortite să se înfunde, despre momente când ba înaintezi, ba trebuie să revii de unde ai pornit și să încerci să avansezi pe o altă cale, așa cum vorbește și despre obstacole depășite și nedepășite. Adică despre erori posibile. Desigur că într-un astfel de labirint contradicția rămâne valabilă, căci *nu orice cale e la fel de bună ca oricare alta*. Cum ar fi putut, de altminteri, să închipuie d'Alembert știința avansând la întâmplare? Și cum s-ar putea de fapt imagina un avans de orice fel în labiritul-rizom, care e non-ierarhic și non-genealogic? Progresul științei în care credeau Luminile nu e compatibil cu lipsa de alegere privilegiată din interiorul rizomului.

Labirintul lui d'Alembert e o succesiune diacronică a unor „hărți locale" – după cum explică el – care formează articolele Dicționarului. Totuși, o perspectivă sintetică și globală rămâne posibilă și necesară din partea „filozofului", plasat deasupra și îmbrățișând întregul labirint „dintr-o privire" ca pe un mapamond. Dar cum ar putea această privire globală surprinde un rizom – o structură ce, ca principiu, nu poate fi descrisă sau văzută global?

De fapt, *labirintul lui d'Alembert seamănă foarte mult cu labirintul de al II-lea tip*, în terminologia lui Eco, adică cu *Irrweg*-ul, și nu cu labirintul de al III-lea tip (rizom sau rețea)! E o concluzie foarte importantă, deoarece ne amintim că, după Eco, dacă se desfășoară un labirint de al II-lea tip, se obține nici mai mult, nici mai puțin

decât un Arbore al lui Porfir. Așa că, până la urmă, labirintul lui d'Alembert sfârșește prin a fi un Arbore deghizat, nu numai complementar, dar și compatibil cu acesta, ceea ce, evident, nu ar fi fost niciodată posibil dacă el era un rizom autentic. Contrar a ceea ce Eco a încercat să dovedească, anume că „Arborele a generat din nou labirintul", el a reușit, fără să-și dea seama, să dovedească dimpotrivă că *labirintul a generat din nou Arborele, pentru că, în fapt, era un Arbore deghizat*!

Trebuie spus, pe de altă parte, că Arborele este o prezență importantă în *Discurs* și că structura și forma sa sunt discutate pe multe pagini, ceea ce, în mod bizar, Eco omite cu totul să menționeze în AP și o face doar fugar, în DvE – ceea ce e greu de înțeles. Să mai arătăm doar, aici, că Arborele științelor și artelor al lui d'Alembert este bazat, în esență, pe de o parte, pe o diviziune a facultăților omenești – *memorie, rațiune, imaginație*, împrumutată, cu unele modificări, de la Francis Bacon – iar pe de altă parte, pe „diviziunea naturală a ființelor" în spirituale și materiale.

Eco încearcă, în DvE, să reducă semnificația epistemică și ontologică a Arborelui lui d'Alembert, reducându-l la un simplu instrument didactic:

„Arborele are o natură ipotetică; el nu reproduce o structură prezumată a lumii, ci se prezintă pe sine ca cea mai economică soluție cu care să se atace și să se rezolve o problemă particulară a unificării cunoașterii."[32]

E adevărat că d'Alembert e prudent în ceea ce privește valoarea epistemică *absolută* a Arborelui său.

[32] DvE, 82.

El știe că acesta ar putea fi îmbunătățit; dar crede totodată că, în momentul respectiv, el este construcția cea mai bună cu putință, atât din punct de vedere epistemic, cât și didactic. E cu neputință să credem că el adoptase un punct de vedere relativist, considerând că Arborele „nu reproduce o structură prezumată a lumii". Exact o structură *prezumată*, nu certă, a lumii reproduce Arborele său, ilustrând atât diviziunea obiectivă a facultăților omenești, cât și pe aceea – din nou obiectivă – a spețelor naturale, începând cu Dumnezeu, apoi ființele spirituale, oamenii, animalele, plantele și restul naturii. Ce este aceasta altceva decât o „scară a ființelor" tradițională, care reproduce „o structură prezumată a lumii"?

6. În final, dorim să extindem puțin câmpul acestei analize critice. În mod evident, prin fragmentarea sa, aspectele extrem de diverse, intricate, lipsa linearității, a simplității și a unei soluții de ieșire evidente, labirintul poate constitui un simbol adecvat al culturii și societății postmoderne. Întrebarea este despre *ce fel de labirint* vorbim, de vreme ce – după Eco – avem de-a face cu cel puțin două tipuri relevante? Răspunsul meu este că ambele tipuri sunt prezente în cultura postmodernă. Totuși, precum „Heracle la răscruce", și noi trebuie să alegem între ele, iar de alegerea noastră depinde cumva destinul nostru.

Am văzut că Eco consideră că labirintul de tipul al 3-lea este simbolul caracteristic pentru gândirea slabă, care, la rândul ei, ar fi o caracteristică a postmodernismului. El a încercat chiar să-i anexeze cumva pe

Aristotel, Toma d'Aquino și d'Alembert acestei gândiri rizomatice, susținând că Arborele lui Porfir se autosubminează. Dar, după părerea mea, el a eșuat în această încercare. Fie că a fragmentat concepția despre lume a vechilor filozofi, „descoperind" acolo o calitate antiesențialistă pe care el însuși o introdusese pe ascuns mai înainte chiar prin această fragmentare; fie s-a folosit de un *pseudolabirint de tipul al III-lea* care s-a dovedit a fi, în realitate, un labirint de tipul al II-lea, reductibil, așadar, chiar după vorbele sale, la un Arbore. Prin urmare, cel care se autosubminează pare a fi labirintul, și nu Arborele. Cât despre labirintul autentic de tipul al III-lea, nu numai că acesta nu poate deveni niciodată „rezonabil" (de vreme ce încalcă principiul noncontradicției), așa cum spera Eco, dar e de neînțeles în ce fel o cultură autentică se poate plia pe structura lui.

De fapt, lumea de azi nu e în mod necesar rizomatică. Dacă înțelegem că labirintul nostru postmodern nu trebuie să fie un rizom, ci poate fi un *Irrweg* – pe care însă, dacă reușim, fie și cu trudă, să-l desfășurăm, obținem un Arbore – poate că avem dreptul să revendicăm cu folos moștenirea celor vechi – a unui Aristotel, Porfir, Aquino, d'Alembert etc.

E curios că Eco însuși pare a fi admis tacit, la un moment dat, că Arborele cu „înfășurarea" sa labirintică poate avea prioritate în lumea postmodernă. Într-un articol scris cu câțiva ani după apariția celor două texte pe care le-am discutat, el exprimă următoarea atitudine asupra esenței postmodernismului:

„În fapt, cred că postmodernismul nu e un curent ce poate fi definit în mod cronologic, ci mai curând o categorie ideală sau, mai bine, un *Kunstwollen*, un mod

de a opera. Putem spune că orice epocă își are postmodernismul ei, așa cum orice perioadă și-ar avea propriul manierism. (Și, în fapt, mă întreb dacă postmodernismul nu e numele modern pentru manierism înțeles ca o categorie meta-istorică.)"[33]

Să acceptăm această identificare a postmodernismului cu „manierism meta-istoric" al zilelor noastre. Pe de altă parte, ne amintim că în AP și DvE, Eco descoperise labirintul de tipul al 2-lea tocmai în așa-numitul *Irrweg* – labirintul manierist tipic, care „nu apare, din punct de vedere iconologic, înaintea Renașterii târzii".[34] Or, cum știm, odată desfășurat (deșirat), un *Irrweg* devine un Arbore.

Prin urmare, dacă labirintul de tipul al II-lea – *Irrweg* – este reprezentativ pentru manierism care, la rândul său, este un „postmodernism meta-istoric", atunci tocmai labirintul de tipul al II-lea, și nu labirintul de tipul al III-lea (rizomul), trebuie să fie imaginea simbolică reprezentativă pentru postmodernism. Adică Arborele în deghizament! Cu alte cuvinte, Eco însuși ar recunoaște tacit prioritatea unei raționalități orientate, unde anumite alternative sunt privilegiate, unde se păstrează o anumită ierarhie, chiar dacă nu eternă și inalterabilă – raționalitate contrară, desigur, rizomului sau gândirii slabe.

Morala: cu cât mai mult săpăm sub suprafața ideilor noastre noi, deconstructiviste și antiesențialiste, cu atât

---

[33] „Postscript to *The Name of the Rose*: Postmodernism, Irony, the Enjoyable" in *The Post-Modern Reader*, ed. Charles Jencks, London, 1992.

[34] DvE, 81.

mai multe șanse avem ca, în final – printr-un fel de „opțiune secundă" rămasă mult timp implicită și apoi, brusc, revelată –, să reîntâlnim străvechiul Arbore. El va reveni mereu în atenția noastră, chiar dacă, strict vorbind, metafizica pe care el creștea este, în cele mai multe cazuri, abandonată și chiar repudiată, așa cum face Eco. Poate – formulăm o simplă ipoteză – Arborele este atât de rezistent la eforturile noastre de a-l doborî definitiv fiindcă mintea noastră lucrează, în mod fundamental, după modelul gândirii tari: divide genurile în alte genuri subordonate, pe acestea în specii, adăugând și combinând diferențe. Cartografia minții noastre seamănă, așadar, cu un arbore care, încontinuu, dă noi ramuri și vlăstari, indiferent de materia cu care are de-a face și indiferent de retușurile pe care „grădinarul" va voi să le aducă ulterior. Când nu avem perspectivă și privim rămurișul încurcat prea de aproape sau chiar din interiorul lui, putem crede, desigur, că ne aflăm într-un labirint fără speranță de descurcare. Dar e un punct de vedere limitat pe care, vorba lui d'Alembert, „filozoful" ar trebui să-l depășească privind lucrurile de la distanță și de sus.

Nu e atunci blamabil efortul „grădinarului" – inutil până la urmă – de a încerca să dezrădăcineze cu tot dinadinsul Arborele?

Revoluția ca restaurație

1. Primii călători și exploratori care, odinioară, au debarcat în Lumea Nouă au privit – cum se știe – într-un mod ezitant noul care îi înconjura și îi copleșea: unii, precum chiar Columb, au început prin a-l nega, imaginându-și că noul nu e decât vechiul încă nerecunoscut și care încearcă, pudic, să se ascundă de ochii vigilenți ai exploratorului. Dar apoi, când negarea noutății a devenit, ca principiu, imposibilă, s-a încercat măcar atenuarea ei. Au apărut țări sau regiuni numite „Noua Anglie", „Noua Scoție", „Noua Franță" etc., ori s-au durat orașe botezate „La Nouvelle Orléans", „New York" și așa mai departe, de parcă nimic nu i-ar fi neliniștit mai mult pe coloniști decât niște eventuale denumiri complet nemaiauzite. Transportând peste Ocean numele vechi și familiare, ei păreau să dorească în ascuns să îmblânzească spiritele necunoscute ale locurilor noi și, de asemenea, să nu piardă legătura cu vechii penați, astfel încât, în final, să aibă de-a face nu atât cu o noutate absolută, cât cu o *restaurare* a familiarului pus sub eticheta liniștitoare a adjectivului „nou".

Iată însă că, departe de a-i caracteriza numai pe exploratorii geografiei, dificultatea de a respira aerul

prea tare al noului autentic i-a marcat foarte adesea și pe cei care și-au propus să traverseze timpul prezent în căutarea viitorului: este vorba despre ideologi, filozofi, „ingineri sociali", ori, la limită, despre revoluționari de diferite tipuri și înarmați cu felurite teorii legitimatoare. Ca și în cazul coloniștilor, și acești colonizatori ai unor republici ideale și perfecte vedeau noul pe care ei înșiși se străduiau să-l prezinte, să-l confecționeze, să-l predice și să-l instaureze mai puțin ca pe o noutate absolută, cât mai degrabă ca pe o restaurare și o restituire a vechiului – plasat într-un trecut adesea îndepărtat și fabulos. E ca și când ei ar fi avut convingerea că, atunci când ceea ce urmează să fie sau trebuie să fie e deja consemnat într-o tradiție, a mai fost cândva, chiar și foarte demult, orice efort e mai încurajat, orice suferințe – sanctificate, iar chezășia noului adevăr e imediat și indiscutabil oferită.

Și astfel, un fel de *duh restauraționist* inspiră majoritatea revoluțiilor politice, religioase, sociale sau intelectuale. El îl uimea pe K. Marx care, într-o pagină celebră din *18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, scria: „...Tradiția tuturor generațiilor defuncte apasă ca un coșmar asupra minților celor în viață. Și tocmai atunci când par preocupați să se transforme pe ei și lucrurile din jur, să făurească ceva ce n-a mai fost, tocmai în asemenea epoci de criză revoluționară oamenii invocă temători ajutorul spiritelor trectului, își însușesc numele, lozincile de luptă, costumele lor, pentru a juca noua piesă a istoriei universale în această travestire venerabilă și cu acest limbaj împrumutat. Astfel Luther s-a travestit în apostolul Pavel, revoluția din 1789–1814 s-a deghizat,

rând pe rând, în republică romană și în imperiu roman, iar Revoluția de la 1848 nu a găsit nimic mai bun de făcut decât să parodieze când anul 1789, când tradiția revoluționară a anilor 1793–1795." [1]

Numai că Marx însuși a cedat repede acestui *duh restauraționist*, când, mai târziu, a văzut în emergența societății comuniste anunțate „exproprierea expropriatorilor" și restaurarea unei proprietăți arhaice și lipsite de exploatare: „Ceasul din urmă al proprietății private capitaliste a sunat. *Expropriatorii sunt expropriați.* Modul de apropriere capitalist, care rezultă din modul de producție capitalist, deci proprietatea privată capitalistă este prima negație a proprietății private individuale, întemeiată pe munca proprie. Dar producția capitalistă produce cu necesitatea unui proces natural propria sa negație. *Este negarea negației.* Aceasta nu restabilește proprietatea privată, ci proprietatea individuală, dar pe baza realizării erei capitaliste; a cooperației și a posesiei comune asupra solului și asupra mijloacelor de producție..."[2]

Pe de altă parte, așa cum credea Engels (în *Originea familiei, a proprietății private și a statului*), comunismul modern tinde să restaureze egalitatea, libertatea și chiar natura primordială a omului, pierdute după presupusul comunism primitiv și alterate între timp de societatea divizată în clase antagoniste. Nu doar lipsa de exploatare ancestrală urmează să fie restaurată în comunismul viitorului, ci și proprietatea comună

---

[1] K. Marx-Fr.Engels, *Opere alese*, vol. I, Editura Politic, București, 1949, p. 230.

[2] K. Marx, *Capitalul, ibidem*, p. 470.

ancestrală. Dar maniera restauraționistă este adoptată de marxisme nu numai la scara întregii istorii. Pentru Troțki, de pildă, stalinismul, pe care el vrea să-l nege practic și teoretic, e, la rândul lui, negarea timpului originar al Revoluției din octombrie: „Teoria socialismului într-o singură țară (stalinismul) care a rodit pe mormanul de gunoi al reacțiunii împotriva lui Octombrie este singura teorie care se opune într-o manieră profundă și consecventă teoriei revoluției permanente (troțkismul)."[3] Când îi vine rândul, *perestroika* lui Gorbaciov își propune să restaureze și ea *o tradiție pierdută*: „comunismul autentic" din perioada NEP-ului leninist, presupus corupt ulterior de birocrația stalinistă, corupție considerată de un Alexandr Iakovlev „o contrarevoluție în stare pură".[4] Mai înainte, *Primăvara de la Praga* voise să restaureze tradiția „socialismului cu față umană", alterată de „socialismul real" de tip sovietic. Dar când revoluțiile anticomuniste din 1989 au izbucnit, ele au cerut și, parțial, au și reușit să realizeze, în cel mai conservator mod, restaurarea valorilor și a libertăților „burgheze", pe care comunismul, în ansamblu, le negase. Într-adevăr, „negarea negației" însemna acum a-l nega pe Marx și regimul care se revendica de la acesta, care, la rândul lor, îi „negaseră" pe doctrinarii liberali, „burghezi" și regimurile respective!

Pe de altă parte, revoluția comunistă dorise să reia și să „restaureze", completând-o și desăvârșind-o, Revoluția Franceză, ucisă prea devreme de „Thermidor"-ul

---

[3] Léon Trotsky, *La Révolution permanente*, Gallimard, Paris, 1963.

[4] Aleksandr Iakovlev, *Ce vrem să facem din Uniunea Sovietică*, Humanitas, București, 1991, p. 42.

presupus reacționar, și nu altfel au încercat să facă, mai înainte, și revoluțiile de la 1848. Revoluția Franceză, la rândul ei, își propusese să revină la tradiția unei libertăți pierdute, aceea a Antichității romane republicane de dinaintea epocii feudale, chipurile barbare, corupătoare a naturii umane autentice și decadente, o jalnică epocă intermediară pe care Revoluția voia s-o lichideze. Abatele Sièyes, în faimosul său pamflet *Ce este starea a treia?*, clama emfatic: „În noaptea barbariei și a feudalității, adevăratele raporturi dintre oameni au putut să fie distruse, toate națiunile date peste cap, orice justiție coruptă; dar la răsăritul luminii este necesar ca absurditățile gotice să fugă și ca resturile vechii ferocități să cadă și să dispară."[5] Patru ani mai târziu, Robespierre, ținând *Contractul social* sub braț, își trimitea adversarii suspecți de „absurdități gotice" la ghilotină. Dar republica virtuoasă imaginată în acea carte de Jean-Jacques Rousseau urmărea de fapt să restaureze omul necorupt al primelor comunități și egalitatea din timpuri străvechi, prezentate idilic tot de el în *Discursul asupra originii inegalității dintre oameni*, stare de lucruri ținând – credea Rousseau – de epoca cea mai fericită și singura autentică a neamului omenesc. Rousseau era de părere, pe de altă parte, că, în mod practic, restaurarea egalității funciare poate reînvia modelul statului spartan al lui Licurg, despre care, ca toți oamenii cultivați ai acelor timpuri, învățase din *Viețile paralele* ale lui Plutarh, ori din *Statul lacedemonian* al lui Xenofon.

---

[5] *Apud* F. Furet, *Penser la Revolution Française*, Gallimard, Paris, 1983, p. 66.

Mereu, deci, revoluțiile încearcă restaurarea unei situații ancestrale, considerată benefică și care, desigur, este în fiecare caz diferită și plasată în alt moment istoric. Maximilien Robespierre poza cu o seriozitate tragică și ridicolă totodată într-un nou Brutus, când nu în *pontifex maximus* roman, așa cum alți revoluționari mai târzii vor poza în noi Robespierre-i. Dar Brutus însuși credea că reînvie moravurile austere ale strămoșilor romani asasinându-l pe Cezar – Cezar, care, la rândul lui, căutase sprijin într-un anume trecut încă și mai vechi, când se gândea, pesemne, să reînvie regalitatea. Mascaradă, parodiere ridicolă a istoriei, cum credea Marx? Câtuși de puțin, măcar din punctul de vedere al revoluționarilor înșiși; ci, am zice, aproape necesitate socială și psihologică!

Pe de altă parte, simultan cu restaurația, revoluțiile caută să înlăture o presupusă „uzurpare" sau o „corupție" intermediare între acea eră inițială fericită și prezentul revoluționar: pentru revoluționarii americani de la 1776, sunt de restituit „vechile libertăți ale englezilor" uzurpate de monarhia britanică; pentru compilatorii francezi ai „caietelor de doleanțe" de la 1788–1789, în aceeași situație se aflau „libertățile france sau germanice" uzurpate, se pretindea, cândva de nobilime în defavoarea întregii națiuni.[6] Hérault de Séchelles, redactorul principal al Constituției din 1793, se adresa plin de seriozitate Bibliotecii Naționale, cerând de urgență ca sursă de inspirație pentru noua Constituție orice culegere disponibilă care să cuprindă și „legile lui Minos", pasămite ignorate atâta amar de timp, vezi

[6] F. Furet, *op. cit.*, p. 55.

bine tot din pricina barbariei „gotice".[7] Iar Abatele Grégoire, vrând, după 9 Thermidor, să exprime noutatea absolută a momentului, nu găsește nimic mai bun decât acest sfat restauraționist ce îndemna, la fel, să se sară peste secole de întuneric: „Să unim curajul Spartei cu geniul Atenei!" El n-avea cum ști că, două sute de ani mai târziu, François Furet, marele istoric al Revoluției Franceze, avea să definească revoluția în genere ca fiind „apariția pe scena istoriei a unei modalități practice și teoretice de acțiune socială *care nu este înscrisă în nimic din ceea ce a precedat-o*"![8] (subl. mea.) Or, iată că este înscrisă în *ceva*, într-o tradiție, cel puțin din punctul de vedere al actorilor ei înșiși!

La fel ca revoluționarii francezi, dar cu mult înainte, la 1347, la Roma, un tânăr iluminat, consiliat de Petrarca și adus la putere de popor, Cola di Rienzi, credea că are tot dreptul, ba chiar datoria să travestească evenimentul în veșmintele Antichității, își data actele de guvernare „în primul an al republicii romane eliberate". Magnanim, mai acorda și tuturor italienilor cetățenia romană![9] Dar chiar Machiavelli, om al Renașterii, credea, în *Principele*, în utopia restaurării Italiei unite și eliberate de „barbari", propunând drept modele supreme de virtute personaje din vechime precum Romulus, Teseu, Moise sau Cirus și își încheia opera citând

---

[7] Pierre Vidal-Naquet, „Tradition de la démocratie grecque", în Moses I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Payot, Paris, 1993, p. 16.

[8] F. Furet, *ibidem*, p. 41.

[9] Léon Poliakov, *Mitul arian* (1971), Editura Est, București, 2003, p. 89.

cu entuziasm un poem „restauraționist" al aceluiași Petrarca.

Nu altfel în esență procedaseră reformatorii religioși: Luther, Calvin și urmașii lor voiau să revină la un presupus creștinism apostolic, care ar fi fost denaturat și corupt de catolicism și papi și infestat de aceștia cu „idolatrie" și „filozofie păgână".[10] Chiar un teolog luteran modern ca Paul Tillich mai afirmă că „marea realizare a lui Luther a fost să înlăture trei *distorsiuni* ale creștinismului care au făcut ca religia romano-catolică să fie ceea ce era". Dar deja pentru apostolul Pavel, Evanghelia reprezentase restaurarea „adevăratului Israel" pe care saducheii și fariseii l-ar fi corupt între timp „distorsionând" „adevărata tradiție" a profeților.

„Vechiul Israel" avea să fie restaurat și în alte condiții și timpuri: în Anglia, la urcarea pe tron, regele Eduard al VI-lea era aclamat de protestanți ca fiind un „nou rege Iosia", iar Elisabeta I, ca o „nouă Deborah". Dar, la rândul său, și regele Iosia al regatului Iuda, în secolul VII î.Cr., când a declanșat o veritabilă revoluție religioasă și politică care avea în centru „descoperirea" aparent accidentală a Deuteronomului în Templu, își imaginase – așa cum vom vedea ceva mai jos – că restaurează timpurile binecuvântate ale lui Moise și Iosua, corupte între timp. Tot în Anglia, Cromwell îl invoca pe profetul Isaia în fața parlamentului englez și proclama că englezii erau poporul lui Dumnezeu, văzând în presupusa lor electiune o repetare a alegerii

[10] V. de ex. Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine*, University of Chicago Press, 1990, p. 45.

vechiului Israel. Mai radicalii *diggers* și *levellers* își fondau aspirațiile lor comuniste deopotrivă pe Scripturi și pe un presupus trecut anglo-saxon mitologizat, situat înaintea cuceririi normande văzute de ei într-o perspectivă întunecată. Dar același trecut anglo-saxon sau germanic mirific era elogiat și de către autorii „Revoluției glorioase" de la 1688, precum Jonathan Swift sau David Hume, de data aceasta în calitate de temei istoric restaurat al noului parlamentarism.[11] Aceeași teză o regăsim și la lordul Acton în secolul XIX.

Mai târziu în Germania, apostolii „revoluțiilor naționale" – de la Fichte și până la Paul de Lagarde și Carl Schmitt – denunțau pe toate tonurile influența corupătoare a civilizațiilor franceză, engleză sau „iudaică", opunându-le pe germanul ancestral, așa cum fusese el descris odinioară de Tacit în *De Germania* și pentru a cărui „restaurare" militau cu fanatism. Iar nazismul a încercat să nimicească sau să slăbească creștinismul prin restaurarea unei presupuse religii vechi-germanice sau ariene, subminată – credeau ei – între timp de „creștinismul semit".[12]

Tot în trecut priveau și revoluționarii lui Castro din Cuba, deși altminteri pariau pe viitor: se revendicau de la Revoluția din Mexic, de la Cesar Augusto Sandino din Nicaragua și de la republicanii din Războiul Civil din Spania. Revoluționarii sandiniști de mai târziu din Nicaragua reînviau modelul Mexicului și al Cubei. Iar în Iranul revoluției islamice incipiente, în 1979, unul dintre cele mai populare articole de îmbrăcăminte îl

[11] Poliakov, *ibidem*, pp. 71–74.

[12] Exemplele în Poliakov, *op. cit.*

reprezenta celebrul tricou cu chipul lui Che Guevara, devenit un „erou" al revoluției eterne. Dar, desigur, într-un mod mai serios, islamismul de stat din Iran dorește în mod programatic restaurarea Islamului „autentic", în acest caz, a epocii presupus binecuvântate, mitice, de dinaintea asasinării lui Ali.[13]

În sfârșit, pentru extrema dreaptă românească (N. Iorga, Nae Ionescu, Nichifor Crainic) care preconiza „revoluția națională", referirea restaurațională se făcea la valorile imaginare tradiționale ale satului ori ale ortodoxiei care ar fi fost „distorsionate", trădate și negate, chipurile, de invazia modernității și de liberalism. În numele unei revoluții autohtoniste și naționaliste, Nae Ionescu cerea restaurarea totală a ancestralului prin negarea modernității propunând „o decuplare a noastră de politica mondială; o închidere a noastră, cât mai departe împinsă, în granițele noastre; o luare în considerare a realităților românești; o scădere provizorie a standardului de viață la nivelul acestor realități; și așezarea temeiurilor unui stat românesc de structură țărănească..."[14]

Astfel, așa cum se vede, „duhul restaurațional" al revoluțiilor și revoluționarilor suflă într-adevăr „unde vrea": cu la fel de multă putere și la stânga, și la dreapta, și dinspre religie, și dinspre ateism, și mai ales suflă încrucișat, amestecat, derutant! Noul, deci? Într-adevăr, *o veche poveste!*

---

[13] Eric Selbin, „Revoluția în lumea reală și reîntoarcerea la reprezentativitate", în *Teoretizarea revoluțiilor* (ed. John Foran), Iași, 2004.

[14] Nae Ionescu, *Roza vânturilor*, Editura Roza Vânturilor, București, 1990, p. 287.

2. Să schițăm acum, oricât de sumar, câteva dintre caracteristicile cele mai frecvente a ceea ce putem numi *restauraționismul revoluționar:*

a) Pentru ideologul sau filozoful care preconizează o revoluție politică sau socială *există două trecuturi,* axiologic opuse: unul relativ *apropiat, „istoric"* – timpul lui „ancien régime". Filozoful revoluționar cere oamenilor să respingă și să recuze acest trecut ca fiind un timp malefic, al degradării politice, al coruperii și adulterării civilizației și chiar al alienării fundamentale a naturii umane. Cel de-al doilea trecut – contrapus primului – este *cel îndepărtat,* foarte-vechi, originar, benefic, situat, dacă nu la începutul istoriei pur și simplu, măcar înaintea timpului degradării. De fapt, putem, în unele cazuri, vorbi chiar despre *două timpuri îndepărtate* benefice: 1) *timpul originar preistoric,* cel al originilor umanității – de ex. comuna primitivă a marxismului, „omul natural" al lui Rousseau, timpul paradisiac de dinaintea „căderii" pentru protestant; 2) *timpul originar istoric* – de ex. NEP-ul leninist pentru gorbacioviști, Antichitatea romană sau lacedemoniană pentru Revoluția Franceză, timpul evanghelic și apostolic, de dinaintea „uzurpării romane", pentru protestant. Cel de-al doilea timp pare a fi o reluare, sau uneori un fel de copie imperfectă, dar totuși încă de calitate a primului. *Trecutul îndepărtat* – în ambele ipostaze de mai sus – este neapărat optim și luminos. El corespunde momentului suprem al umanității sau al societății umane autentice, alcătuite conform naturii, rațiunii și lui Dumnezeu. El trebuie și poate fi restaurat într-un fel, fie și aproximativ, prin cunoaștere, acțiune și mai ales prin revoluția preconizată,

sperată, visată sau înfăptuită, care astfel apare ca o regăsire a originilor, o revenire la sursă după o lungă și degradantă rătăcire – constituind deci o „negare a negației". Să precizăm aici că „apropiat" și „îndepărtat" au numai o valoare relativă : pentru revoluționarii de la 1989, „trecutul apropiat" înseamnă cele câteva decenii de regim comunist, pentru Platon „trecutul apropiat" ocupă cele nouă milenii care s-ar fi scurs de la pieirea Atenei arhaice și a Atlantidei, iar pentru Rousseau – aproape întreaga istorie a omenirii. Rezultă clar, din aceste exemple, ambivalența atitudinii față de trecut la modul general: căci, încercând să-l abolească ca *apropiat*, revoluționarul se străduiește din răsputeri să-l restaureze ca *îndepărtat*.

Esențial rămâne în toate cazurile *contrastul antitetic* dintre aceste două trecuturi, contrast pe care, de pildă, un eseist din timpul Revoluției americane îl formula astfel: „Anglia, odată țara libertății, școala patrioților, doica eroilor, a devenit țara sclaviei, școala paricizilor și doica tiranilor." Iar ceva mai târziu, același enorm contrast antitetic în valori e exprimat prin exclamația lui Saint-Just din discursul din Convenție în care Danton este pus sub acuzare: „Lumea este pustie de la romani încoace, iar amintirea lor o umple și încă profețește libertatea!"[15]

b) Există o coincidență, sau o aproximativă coincidență, între imperativele propuse de rațiune pentru ameliorarea condiției omenești (așa cum ele sunt deduse de filozof din studiul societăților contemporane

[15] *Apud* Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 19.

sau al psihologiei umane) și starea societății din trecutul îndepărtat. Astfel, teoria presupus rațională, dedusă din principii considerate eterne, este completată cu o istorie universală pe care o legitimează și de care este, la rândul ei, confirmată. Se poate chiar susține că filozofia istoriei se naște în momentul când se impune legitimarea respectivă. Așa cum au susținut Hegel și Marx, și apoi mulți alții, istoria este nu numai dialectică, deoarece revine – fie și pe altă treaptă – la punctul originar, ci este și rațională („ce este real este rațional"), de vreme ce apare ca o manifestare a dezvoltării necesare a Rațiunii, Istoriei sau Spiritului universal, sau care survine – cum scria Marx – „cu necesitatea unui proces natural". Așadar, tradiția gândirii revoluționare descrie și fondează *o structură ternară a timpului* în ansamblul său: *trecut îndepărtat* pozitiv, *trecut apropiat* negativ, *prezent și viitor revoluționare,* deopotrivă pozitive și restauratoare, fie și pe o altă treaptă, ale trecutului îndepărtat. Milenarism? Într-un sens – da, chiar dacă structura axiologică, și ea ternară, a timpului propriu-zis milenarist este întru câtva diferită: spre pildă, la Gioacchino da Fiore, erele succesive ale Tatălui, Fiului și Sfântului Duh sunt trepte ascendente ale unei scări și nu se supun formulei „negării negației".[16]

c) Cele două trecuturi sunt însă deosebite nu doar prin depărtarea lor diferită de prezent și prin dominanta

[16] Și totuși, accesul în era „Sfântului Duh" se va face, după Gioacchino, după multe eforturi și suferințe ale Bisericii, în mod asemănător israeliților care străbat deșertul, apoi traversează Iordanul pentru a ajunge în Pământul Făgăduinței.

lor axiologică opusă, ci și prin natura lor. Trecutul apropiat este concret, aparent „realist", relativ bine cunoscut, confirmat de mărturii numeroase și consemnat în documente cunoscute. Adesea el este impregnat în experiența nemijlocită a contemporanilor, astfel încât se insinuează dramatic în prezent, la care aderă în chip dezesperant pentru radicalul social. Nu este ușor de scăpat de el și de viciile pe care el le-ar fi acumulat. Dimpotrivă, trecutul originar (chiar cel istoric, pentru a nu mai vorbi despre cel preistoric) pare, la prima vedere, fabulos, neclar, mitic, ideal, utopic, separat de prezent și de familiar de o distanță imensă. Nu sunt disponibile pentru el decât documente și mărturii indirecte și puține, atunci când există și acestea. Iar când asemenea documente par să existe, interpretarea lor e dificilă și contestabilă. Nu experiența îl face accesibil, ci o intuiție intelectuală sau o tradiție obscură, greu de controlat nemijlocit. În general, ceea ce îl caracterizează este limitarea sau chiar absența verificabilității concrete. Și totuși, nu o dată filozoful propune ignorarea senină a documentelor și a datelor istorice disponibile, sau reconstituirea lor pe baze cât se poate de arbitrare. E semnificativ că, pregătindu-se pentru a descrie, în *Discursul asupra originii inegalității dintre oameni*, trecutul originar, Jean-Jacques Rousseau nu are altceva mai bun de făcut decât să-și caute inspirația plimbându-se prin pădurea Saint-Germain, unde – scrie el – „căutam, găseam imaginea primelor timpuri cărora cu mândrie le schițam istoria..." Va face apoi această declarație uluitoare din *Discurs*, cu referire la documen-

tele istorice, „Să începem deci prin a îndepărta toate faptele, căci ele nu au legătură cu subiectul!"[17]

d) Cu toate acestea, ar fi complet fals să se creadă că, *din perspectiva filozofului revoluționar*, „faptele" trecutului apropiat și ceea ce ele par să confirme sau să infirme *aparțin domeniului realității și autenticității*, în vreme ce, dimpotrivă, trecutul îndepărtat, originar (istoric sau preistoric), ar ține neapărat de fabulos, himeric și utopic. Din punctul său de vedere, cât și a celor pe care a reușit să-i convingă, *lucrurile stau exact invers:* fie și în pofida „faptelor", trecutul îndepărtat (istoric sau preistoric), intuit, reconstituit ori reconstruit de filozoful revoluționar, *este singurul autentic, real* și deloc utopic, în timp ce trecutul apropiat, acela consemnat în documente și bazat pe „fapte", aparține neautenticității, minciunii, ipocriziei unei ere care a corupt nu numai omul, dar și adevărul esențial despre el. Că lucrurile stau așa o spune direct tot Rousseau care, după fraza citată mai sus, mai exclamă: „Omule, din orice loc ai fi, oricare ți-ar fi părerile, ascultă: iată istoria ta așa cum mi s-a părut că o citesc, nu în cărțile semenilor tăi care sunt mincinoase, ci în natură, care nu minte niciodată!"

M-am referit în altă parte la o așa-numită „regulă a reversibilității", care – iată – își găsește o aplicare bună și în cazul nostru: regula respectivă afirmă că este greu, practic imposibil să se stabilească o diferență obiectivă între „utopie" și „realism". La modul general, *„utopic"*

---

[17] Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Seuil, Paris, 1971, vol. II, p. 212.

apare a fi proiectul adversarului, în timp ce proiectul propriu sau cel al prietenului este „realist". Utilizarea termenilor „utopic" și „realist" tinde, astfel, să descrie nu o substanță obiectivă, ci propria noastră relație afectivă sau pasională cu un proiect, sau cu implicațiile teoretico-practice ale respectivului proiect, sau cu autorul proiectului, ori cu cei pe care el îi reprezintă sau pretinde că îi reprezintă.[18] Trecutul originar îi apare, așadar, filozofului revoluționar, la fel ca și adepților săi, drept real și autentic, nu neapărat în sensul unei exactități faptice sau documentare, ci în sensul general, al tendințelor de ansamblu și al coincidenței „direcției" istoriei cu presupusa rațiune de a fi a lucrurilor și cu natura esențială a omului. Dimpotrivă, pentru adversarii săi (pentru „reacționari"), trecutul îndepărtat respectiv este descris ca o construcție himerică și utopică, iar încercarea revoluționarilor de a-l restaura apare drept un experiment filozofico-politic hazardat, când nu chiar „satanic", cum credea Joseph de Maistre în ceea ce privește Revoluția Franceză.[19]

Invers, filozoful revoluționar susține că trecutul apropiat a introdus adulterări, denaturări, a determinat falsificarea naturii originare, a istoriei etc., în timp ce, iarăși invers, oponentul său ideologic „reacționar" și care aderă la „trecutul apropiat" crede a regăsi în acesta

---

[18] Andrei Cornea, *De la Școala din Atena la Școala de la Păltiniș*, Humanitas, București, 2004, p. 30.

[19] Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, Paris–Lyon, 1858, p. 64: „Il y a dans la révolution française un caractère satanique qui la distingue de tout ce qu'on a vu et peut-être de tout ce qu'on verra."

o normalitate relativă pe care tocmai revoluția și filozofii revoluționari ar fi trădat-o în favoarea unei construcții artificiale, lipsită de aderență la realitate. Referindu-se la hulitul de către revoluționari „Ancien Régime", Edmund Burke întreba scandalizat: „Să fie adevărat că guvernarea franceză era în asemenea măsură incapabilă de reformă sau în asemenea măsură nemeritând să fie reformată, încât era necesar ca întreaga țesătură să fie dată jos și locul golit pentru înălțarea unui edificiu teoretic experimental în locul său? Instrucțiunile date reprezentanților Stărilor generale erau pline cu proiecte de reformă pentru acea guvernare, fără cea mai îndepărtată sugestie a vreunui plan de a o distruge."[20]

e) În alți termeni, putem afirma că, dacă *prima opțiune* a filozofului-revoluționar este pentru înnoire radicală, *cea de-a doua opțiune* a sa – de multe ori nici măcar mascată bine în bagajele primei – este pentru restaurarea foarte-vechiului. Opțiunea a doua, chiar dacă rămâne totuși uneori mai discretă, sau pare a fi superficială – o mască, o parodie –, este fundamentală și are, după părerea mea, o forță de neînvins. Ne afirmăm, poate zgomotos la prima opțiune, ca adepți fără rezerve ai noului, ne avântăm înainte cu elan, ambiționăm cu patos la asaltul viitorului; dar s-ar părea că toată aventura e în mare măsură expresia unui efort disperat, mereu frustrat de împrejurări, de a reveni înapoi *acasă*. Nu un impuls nestăpânit spre explorarea

[20] Edmund Burke, *Reflexions on the Revolution in France*, Pelikan Books, Londra, 1978, p. 231.

noului îl purta pe Odiseu peste mări și țări, ci pur și simplu voința, mereu obstaculată, de a se întoarce *acasă;* la fel, dorința de foarte-nou a mai tuturor revoluțiilor „progresiste" nu face, poate, decât să disimuleze – și nici măcar prea bine – obsesia recuperării, a restaurării foarte-vechiului. *A reface o tradiție uitată, o natură pierdută,* a fi deci „reacționar" la culme – iată, paradoxal, marele scop ascuns al revoluției. Altminteri, ca și Odiseu, și revoluțiile, în decursul acestui nemăsurat ocol, întâlnesc felurite soiuri de monștri, dar, spre deosebire de eroul lui Homer, scăpat cu bine și ajuns în Ithaca la „draga soție", revoluțiile sucombă adesea pe drum, fie devorate de vii de câte un Polifem, fie eșuate fără speranță pe tărâmul de iluzii al unor lotofagi politici.

3. Pentru a exprima printr-o imagine ravagiile produse naturii omenești originare de către trecutul apropiat, istoric, Rousseau scria în *Discurs*: „Asemenea statuii lui Glaucos, pe care timpul, marea și furtunile o desfiguraseră într-atât, încât semăna mai mult cu o fiară decât cu un zeu, sufletul omenesc, modificat în sânul societății datorită unor cauze ce se repetau mereu, datorită unor mulțimi de cunoștințe și de erori, datorită schimbărilor intervenite în constituția corpului și a tulburărilor continue provocate de pasiuni, și-a schimbat, ca să zicem astfel, înfățișarea în așa măsură, încât a devenit aproape de nerecunoscut; nu mai regăsim în el ființa care se poartă totdeauna după principii sigure și neschimbate, nu mai găsim cereasca și maiestuoasa simplitate pe care i-a imprimat-o crea-

torul lui, ci doar contrastul diform dintre pasiunea care își închipuie că raționează și intelectul în delir."[21] Textul trimite fără dubiu (deși neexplicit) la un pasaj din *Republica* lui Platon (611c-d). Referindu-se la condiția denaturată și impurificată a sufletului aflat în societatea trupului, Platon observă că a devenit aproape imposibil să recunoști sufletul în divinitatea și măreția sa originare: „L-am văzut în starea în care se înfățișează celor ce îl privesc Glaucos, făptura mării. Ei nu ar fi în stare să-i vadă lesne natura primitivă, din pricină că, dintre părțile sale vechi, unele i-au fost frânte, altele tocite și, în general, au fost ciuntite de către valuri. Altele s-au adăugat crescând – scoici, alge, pietre –, încât el seamănă mai degrabă cu orice altă vietate decât să fie așa cum era prin fire."

Comparând cele două texte, să observăm mai întâi că, trăind într-o epocă raționalistă, J.-J. Rousseau are în vedere *statuia* zeului marin care este acoperită de aluviunile mării, până la a deveni de nerecunoscut. Dimpotrivă, Platon, mai aproape de sensul originar al mitului, se referă la *făptura zeului marin însuși* (*ho talattios Glaukos*) care, în mitologie, era o divinitate acvatică ce își schimba neîncetat înfățișarea, fiind astfel extrem de greu de recunoscut.

Pe de altă parte, se pare, cel puțin la prima vedere, că Platon și Rousseau dau sensuri destul de diferite mitului lui Glaucos: Rousseau are în vedere, desigur, omul colectiv, sau specia omenească, falsificate de artificialul civilizației. La Platon pare a fi vorba mai

[21] J.-J. Rousseau, *op. cit.*, p. 208.

curând despre sufletul individual, alterat de locuirea sa în trup. S-ar părea deci că, dacă la Rousseau mitul este socio-politic și poate fi interpretat într-un sens restauraționist-revoluționar, la Platon – nu. Și totuși, lucrurile nu stau deloc așa. Cum se știe bine, întregul dialog *Republica* este întemeiat pe o analogie de bază între sufletul individual și structura politică (*politeia*) a Cetății. Analogia ține de numărul și funcția aspectelor sufletului (rațională, pasională, apetitivă), respectiv ale claselor Cetății (filozofii-regi, paznicii, agricultorii), de relațiile dintre ele în cazul „normal" – raționalul, respectiv filozofii trebuie să conducă –, de virtuțile care sunt identice în cazul individual și cel colectiv (dreptatea, cumpătarea, curajul, înțelepciunea), cât și, în final, de stadiile similare ale alterării și decăderii deopotrivă ale sufletului bun, respectiv ale Cetății perfecte. Toate aceste echivalențe, similitudini și analogii sunt urmărite în chip paralel și sistematic în tot cuprinsul dialogului, iar locul esențial de întemeiere al analogiei suflet-Cetate este 368e-369a. Acolo, Platon compară sufletul individual cu un *text* scris cu litere de dimensiuni mici, în vreme ce Cetatea este asemuită cu un text identic cu primul, scris cu „aceleași litere, dar mai mari și pe un fond mai întins", și prin urmare, mai ușor de descifrat.

Se poate susține deci, că referirea lui Platon, în mod explicit, la condiția sufletului individual, din interpretarea pe care el o dă mitului lui Glaucos, nu trebuie să ne amăgească: de vreme ce, pentru el, Cetatea este un „suflet mare", sufletul omului este o „Cetate mică", iar „textul" ambelor entități este scris cu litere identice,

deși de dimensiuni diferite, rezultă că în mit este figurat *deopotrivă* destinul istoric și politic al umanității în ansamblu și destinul omului individual. Această susținere deschide imediat posibilitatea de a-l interpreta pe Platon nu numai ca pe un filozof politic, dar și ca pe unul *revoluționar*, bântuit și el ca mulți alții de „duhul restaurației", ba chiar *ca promovând arhetipul teoretic al revoluției-restaurație*. În acest caz, faptul că J.-J. Rousseau, ideologul Revoluției Franceze, preia de la Platon mitul restauraționist al lui Glaucos devine semnificativ atât pentru Platon, cât și pentru Rousseau. În general, am putea întrezări în foarte mulți filozofi revoluționari din diverse perioade tradiția unui platonism difuz și, implicit, de „a doua opțiune".

4. În mod nu chiar surprinzător, afirmația că Platon a fost un filozof politic, ba chiar un teoretician revoluționar, în sensul că urmărea sau dorea schimbarea efectivă a unor regimuri politice și înlocuirea lor cu regimurile teoretizate de el în *Republica* sau în *Legile*, deși și-a găsit și mulți apărători, a fost de destule ori contestată, și nu de nume nesemnificative. Mai ales după ce Karl R. Popper a văzut în Platon părintele fondator al apărătorilor „societății închise" și, în particular, pe teoreticianul arhetipal al statului totalitar[22], alți interpreți, precum B.B. Levinson ori J.A. Elias au intervenit în dezbatere încercând să reducă semnificația

[22] Karl Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei, I, Vraja lui Platon*, Humanitas, București, 1993. V și Kurt von Fritz, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Walter de Gruyter, Berlin, 1968.

„inserției în realitate" a teoriilor cu semnificație politică ale lui Platon.[23] La noi, Constantin Noica a afirmat răspicat: „Un lucru ar trebui să fie recunoscut de către cititorul care va străbate întregul dialog: Platon nu-și propune în el să ofere un tip ideal de stat, ci *un tip ideal de om.*" Și: „dialogul a fost scris pentru *om*, iar nu pentru omul politic..."[24] O viziune la fel de radical antipolitică îl definește și pe Valentin Mureșan, care, în *Comentariul* său la *Republica*, scrie: „Pe scurt, interpretarea pe care o propun e aceea că *Republica* nu este esențialmente un dialog politic, ci unul *metafizico-moral.* Numai într-un sens *indirect* el poate fi privit ca un dialog politic."[25] Dimpotrivă, din nou ca și Noica, Mureșan crede că numai *Legile* este cu adevărat un dialog politic.

Deși mi se par false, cred că asemenea afirmații (urmărind să dilueze substanța politică a platonismului, atât de evidentă în *Scrisoarea a VII-a*) nu sunt, spuneam, foarte surprinzătoare. Într-adevăr, textul *Republicii* pare uneori echivoc în ceea ce privește „inserția în realitate" a Cetății bune, pretând astfel la interpretări diferite.

Republica începe, după cum se știe, printr-o discuție despre conceptul de dreptate. Semnificația dialogului pare a fi, într-adevăr în acest moment, una centrată pe etic. Or, cum dezbaterea dialectică cu Protarchos și sofistul Thrasymachos nu conduce la o înțelegere adec-

---

[23] R.B. Levinson, *In Defense of Plato,* Cambridge University Press, 1953; J.A. Elias, *Plato's Defense of Poetry,* New York, 1984.

[24] Constantin Noica, „Cuvânt prevenitor", în vol. *Platon – Opere,* vol. V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 10.

[25] Valentin Mureșan, *Comentariu la* Republica *lui Platon,* Paideia, București, 2000, p. 37.

vată a conceptului, Socrate propune o metodă diferită, aparent fără a schimba scopul de ansamblu urmărit: edificarea *cu mintea* a unei Cetăți ideale, deoarece Cetatea și sufletul omenesc sunt realități omoloage, așa cum o sugerează analogia cu textul identic, scris cu caractere mari, respectiv mici. Astfel se va putea vedea ce este dreptatea și cum apare ea, deopotrivă în Cetate și în suflet, și cum este ea nimicită.

Este adevărat că edificarea Cetății și deducerea rațională a normelor după care ea trebuie să se conducă, pentru a fi cea mai bună cu putință, va ocupa cea mai mare parte a dialogului. Totuși, cititorul poate uneori fi tentat să creadă că Platon este preocupat mai mult de construcția unui *model teoretic* decât de formularea unui proiect politic pe care cineva ar putea încerca să-l pună în practică, într-o formă cât de cât apropiată. Parcă voind să-l încurajeze în această interpretare, Socrate, când este somat de interlocutori să arate în ce fel Cetatea descrisă va putea fi pusă în practică, sugerează mai întâi că cererea este exagerată în raport cu scopul mărturisit al discuției de la început: căutarea dreptății. El declară (472c–d): „Ca să avem un model, așadar, am cercetat în ce fel este dreptatea... Așadar, nu am întreprins toate ca să demonstrăm că toate acestea sunt cu putință."[26]

Numai că ezitarea lui Socrate dinaintea posibilității „inserției în realitate" se dovedește mai degrabă *o eschivă retorică*, deoarece imediat el va arăta că instaurarea în fapt a Cetății bune (*Kallipolis*) va fi totuși posibilă,

[26] Pasajele din *Republica*, în Platon, *Opere*, vol. V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986 (trad. A. Cornea).

„dacă un singur element s-ar schimba, nu totuși neînsemnat, nici ușor de îndeplinit, dar posibil...." Anume, lucrurile nu vor merge spre bine „dacă ori filozofii nu vor domni în cetăți, ori cei ce sunt numiți acum regi sau stăpâni nu vor filozofa autentic și adecvat, și dacă acestea două – puterea politică și filozofia – nu ar ajunge să coincidă..."(473c–d)

E de remarcat astfel că filozofii-regi ocupă două poziții strategic distincte în reflecția asupra modelului Cetății optime: astfel, în prima jumătate a dialogului ei sunt numiți „paznici desăvârșiți", fără prea multe precizări suplimentare (Socrate evită să-i numească „filozofi"), în afara faptului că sunt înțelepți. Ei formează clasa conducătoare, corespunzătoare părții raționale a sufletului; reprezintă, ca atare, un element constitutiv al modelului. Pe de altă parte, în partea a doua, numiți acum explicit „filozofi", ei pot asigura, dacă preiau conducerea, „inserția în realitate" a modelului în ansamblu: căci – spune Platon – *numai dacă o cetate ajunge pe mâna filozofilor, ea poate fi în mod real, efectiv transformată în bine*. Se sugerează aici că, de fapt, dacă nu ar exista decât interesul pentru modelul teoretic și pentru analiza conceptului de dreptate în sine, Platon (prin intermediul personajului Socrate) nu s-ar vedea obligat să se angajeze în lunga și complexa discuție despre filozofie, rolul politic al acesteia, cât și despre teoria Formelor sau a Ideilor. Ar fi scăpat mai ușor fără această discuție, cum singur o spune, atingându-și pe de altă parte corespunzător scopul propus de la bun început: *a afla ce este dreptatea*. Or, lipsită de filozofii-regi (și vorbindu-se numai de niște „paznici

desăvârșiți", dotați cu înțelepciune practică, a căror educație științifică ar fi rămas neprecizată), Cetatea din *Republica* ar fi putut exista numai în minte, adică într-adevăr numai de dragul unei modelări teoretice. Ea ar fi fost, desigur, cea mai bună dintre cetățile imaginabile, dar utopică și irealistă, demnă – spune Socrate – de „oamenii leneși" care doar fantazează asupra unor lucruri bune sau frumoase, amânând la nesfârșit însă să se întrebe asupra posibilității lor de a exista în fapt. Or, exact această dublă poziție strategică a filozofilor-regi (parte a modelului, cât și ancoră în realitate a modelului în ansamblu) este inexplicabilă din perspectiva celor care vor să submineze semnificația politică a *Republicii*. Platon credea, prin urmare, în *realismul* și *aplicabilitatea* modelului său, așa cum o arată și demersurile sale pe lângă tiranii sicilieni, istorisite de el însuși în *Scrisoarea a VII-a*, unde este formulată într-o manieră foarte asemănătoare celei din *Republica*, faptul că realizarea binelui public este posibilă *numai prin unirea dintre filozofie și putere politică* (326b).

Și totuși, de ce a păstrat Platon un anumit echivoc asupra intențiilor reale ale dialogului *Republica*, de ce, dacă era convins de *realismul* și *posibilitatea* aplicării modelului său, nu a spus-o mai clar, mai explicit? De ce, atunci când stabilise o dată că Cetatea bună „e greu să existe, nu totuși cu neputință" (502c, 540d), îl lasă pe interlocutorul lui Socrate să susțină că Cetatea este „întemeiată pe cuvinte, deoarece eu nu cred că se află undeva pe pământ" (592a), sădind astfel din nou îndoiala asupra fezabilității sale? Răspunsul mi se pare evident: mai întâi, ceea ce propunea Platon era extrem

de nou și de radical, foarte greu de digerat; în al doilea rând, modalitatea efectivă prin care noul urma să fie pus în practică de către conducătorii-filozofi presupunea o *revoluție violentă*. Ca atare, spusele sale erau nu doar dificil de crezut, dar și, în plus, riscante pentru autorul lor – un filozof care atribuia filozofiei rolul de a amorsa această revoluție.

Reforma completă a educației poetico-literare pentru tineri, educarea prin arta Muzelor și gimnastică deopotrivă a băieților și a fetelor, sarcinile războinice și de conducere distribuite în mod egal între sexe, regulile eugenice, desființarea proprietății private, desființarea familiei și transformarea întregii comunități a paznicilor într-o mare și unică familie unde copiii nu-și cunosc părinții naturali și nici aceștia din urmă copiii naturali – toate acestea erau propuneri cu adevărat revoluționare. Socrate fusese condamnat la moarte pentru mult mai puțin și, chiar dacă secolul al IV-lea era, la Atena, ceva mai liniștit decât secolul al V-lea, totuși nu trebuie să ne închipuim că un filozof radical se găsea acolo complet la adăpost. Nu trebuise Aristotel să fugă din Atena în urma unei acuzații de impietate, lăsând Liceul pe seama lui Teofrast, și nu spusese el cu această ocazie că „prin fuga sa voia să-i ferească pe atenieni să mai păcătuiască o dată împotriva filozofiei, așa cum o făcuseră cu Socrate"?

Dar, cum spuneam, lucrul poate cel mai serios – care putea genera nu doar neîncredere, dar și o mare ostilitate față de proiectul politic platonician – era felul în care Platon se gândea că el ar trebui să fie pus în aplicare: nu era vorba despre persuasiune, nici despre vreo

formă oarecare de revoluție „de catifea", realizată în conștiințe, nici despre un proces reformist mai îndelungat, care să transforme treptat instituțiile, mentalitățile și oamenii, ci despre o schimbare brutală, rapidă și violentă, presupunând o *tabula rasa* a întregii societăți vechi. Platon e foarte clar în această privință, chiar dacă uneori îmbracă oroarea în azuriul unei frumoase metafore, în care filozofii sunt asemuiți cu pictorii care vor să creeze un tablou cu totul nou și deosebit de tot ceea ce s-a mai văzut:

„Preluând filozofii o cetate și caracterele oamenilor, ca pe o pânză, mai întâi ei le vor curăța, ceea ce nu este deloc lesne. Însă să știi că tocmai prin aceasta ei s-ar deosebi de alții, prin aceea că nu vor voi să se atingă de un particular sau de o cetate, ori să le prescrie legi, înainte ca fie să o preia curată, fie ca ei înșiși să o curețe." (501a)

În ce constă de fapt această „curățare" nu e nici un dubiu: odată ce filozofii-„pictori" vor prelua o cetate, „pe toți care se întâmplă să fie trecuți de zece ani îi vor trimite la țară. Iar pe copiii lor, ferindu-i de contactul cu caracterele de acum, pe care le au și părinții lor, îi vor crește în felurile lor proprii și în legile lor, care sunt așa cum am arătat mai demult" (541a). Așadar, prima etapă a revoluției presupune eradicarea brutală a vechiului moștenit, manifestat chiar și prin oamenii mai în vârstă de zece ani. *Tabula rasa* se extinde de la instituții la populația adultă!

Că un moment de „violență purificatoare", care să anuleze vechiul vâscos și aderent la prezent, trebuie să preceadă edificarea noului stat, o afirmă Platon și

în *Omul politic* (dialog posterior *Republicii*): legislatorii trebuie să acționeze „fie că, omorând pe unii cetățeni ori expulzându-i, *vor purifica cetatea în vederea binelui*, fie că o vor face mai mică trimițând colonii, precum un roi de albine, sau o vor mări, aducând de undeva din afară alți cetățeni" (293d).[27] A încerca să îndulcești impresia sinistră susținând că un dialog sau altul dintre acestea sunt numai „indirect politice" (V. Mureșan), mi se pare o serioasă eroare de perspectivă! Întreaga teorie a „terorii revoluționare" și a „dictaturii proletariatului" există, *in nuce*, la Platon, prin ideea „purificării în vederea binelui". Tot de la Platon, din aceste pasaje din *Republica* mai ales, poate și din *Legile* 684d-e, foarte probabil prin contaminarea cu un pasaj din *Viața lui Licurg* a lui Plutarh, derivă și teza – pe care o va relua Rousseau în *Discursul asupra originii inegalității*, dar și, mai devreme, Descartes în *Discursul asupra Metodei*[28] – că un edificiu politic construit deodată, în întregime, „curățându-se" bine de tot ce exista înainte, prin voința și inteligența unui singur rege-filozof, este mai bun și mai solid decât unul edificat în timp, prin contribuții legislative și constituționale numeroase, contradictorii, parțiale și suprapuse.

5. Cum, așadar, va proceda Platon pentru a-i convinge pe alții, dar și pe sine, la urma urmelor, că ceea ce rațiunea pare să dicteze este și acceptabil, și fezabil, în pofida aparențelor destul de puțin atrăgătoare? (Căci nu trebuie să ne închipuim că Platon trișează susținând

[27] Traducerea îmi aparține.

[28] Vezi secțiunea următoare.

lucruri pe care el însuși nu le crede.) Ei bine, *va recurge la restauraționism*. Parcă anticipând o obiecție a lui Aristotel la alcătuirea statală din *Republica*, care observa că, „dacă această alcătuire ar fi fost bună, ea nu ar fi putut scăpa neobservată în atâta amar de timp"[29], Platon se străduie să arate cu tot mai multă insistență că Cetatea bună, descrisă de filozofie, a existat, într-adevăr, la începutul istoriei și că împrejurarea că acest fapt a ajuns ignorat de cei mai mulți nu este inexplicabilă. Noul pe care el îl propune se va transfigura, devenind, astfel, ancestral, iar ceea ce părea în primul moment o violentare a naturii omenești va apărea, dimpotrivă, drept *o restaurare a acesteia*, o repunere a lucrurilor în ordinea autentică, ba chiar o readucere a umanității în proximitatea sa originară cu divinitatea. Cerințele rațiunii nu vor mai face altceva decât să recupereze teritoriul originar și pierdut al istoriei, iar istoria va garanta rațiunea. Teama, oroarea chiar – deopotrivă psihologică și practică – de a promova noutatea radicală, iată ce introduce tendința restauraționistă!

Această tendință se afirmă deja cu claritate spre finalul *Republicii*, în cărțile VIII și IX, acolo unde Platon descrie cetățile decadente (ca și caracterele individuale care corespund acestor cetăți). Decadența începe cu „timocrația" (sau „timarhia"), continuă cu „oligarhia", se accentuează cu „democrația" și atinge maximumul cu putință în cazul „tiraniei". Or, toate aceste patru forme de degenerare politică sunt forme istorice, bine cunoscute din experiența directă sau indirectă a

[29] Aristotel, *Politica*, II, 1264a, traducerea lui Alex. Baumgarten, *Aristotel – Politica*, Editura IRI, București, 2001.

grecilor. Timocrația este regimul spartan sau cretan pe care Platon îl prețuia, așa cum îl prețuise și dascălul său, Socrate. Democrația era regimul constituțional atenian puțin simpatizat de filozof, iar celelalte două forme se întâlneau sau se întâlniseră și ele destul de frecvent într-o cetate sau alta. Încă ceva important: nu numai cetățile propriu-zise, dar și schimbările constituționale de la o formă la alta, de pildă de la oligarhie la democrație, ori pieirea unor democrații din pricina instaurării unor forme de tiranie erau fenomene politice bine cunoscute și pe larg atestate de istoria majorității cetăților grecești.

Or, ce face Platon? Nu numai că el identifică și ierarhizează sub raport ontologic cele patru constituții vicioase în baza îndepărtării relative „în bine" față de Cetatea bună, dar el construiește și o *secvență istorică a derivării fiecăreia din cea imediat superioară ei*: spre pildă, nu numai că timarhia este superioară oligarhiei, dar o și precedă în timp, iar aceasta din urmă sosește înaintea democrației. *Cu cât o orânduire este mai veche, cu atât ea are șanse solide să fie mai bună, și invers*. Firește că, sub aspect strict istoric, secvența nu se regăsea întotdeauna în fapte: spre exemplu, la Atena, tirania lui Pisistrate a precedat instaurarea democrației, și nu i-a urmat. Totuși acest istoricism descendent al lui Platon are o remarcabilă forță de convingere, prezentând prima încercare de filozofie a istoriei, adică de punere în acord a desfășurării acesteia în timp cu o ierarhie rațională și ontologică atemporală.

Or, această punere în acord a secvenței istorice cu ierarhia rațională are o „căsuță vidă", ca în tabelul lui

Mendeleev: Cetatea perfectă sau „regală" (cum o numește uneori Platon) nu are un corespondent istoric *cunoscut!* Nimic mai tentant și mai firesc atunci pentru cititor decât să presupună că Cetatea bună a existat cândva, în trecutul îndepărtat, înaintea timarhiei, care descinde din ea și aparține „trecutului apropiat", și astfel să completeze secvența istorică pentru a o suprapune perfect peste ierarhia rațională. Căci – va raționa el implicit –, dacă există firul pe care se înșiră în ordine constituțiile denaturate, trebuie să existe și *capătul firului* pe care se află constituția perfectă, chiar dacă acest capăt a devenit invizibil, din pricina timpului și a uitării aduse de acesta. Și iată cum, astfel, în opoziție cu *trecutul apropiat* – care documentează istoric constituțiile rele – este construit un *trecut îndepărtat* pentru care lipsesc documentele directe, dar care poate fi inferat în baza datelor existente. În acest trecut îndepărtat se regăsește Cetatea cea bună. *Dar ceea ce a fost va mai fi și ceea ce s-a putut odată se va putea din nou!* Prin urmare, Cetatea bună va putea fi reclădită într-un viitor posibil printr-un act de restaurație rapid și violent, atunci când, așa cum va spune Platon în *Legi* (709d), un tiran, având întâmplător un caracter bun, va fi și „norocos, nu în altă privință decât în aceea de a fi contemporan cu un legislator de seamă și pe care soarta să i-l scoată înainte."[30]

Prin urmare, în Grecia, „a schimba ordinea politică și socială înseamnă a cupla dintr-odată viitorul la trecut,

[30] Pasajele din *Legi* sunt traduse de Anca Crivăț, în vol. *Filosofia politică a lui Platon*, Polirom, Iași, 2006.

a recupera «anamnestic» – nu pe bază de documente, ci prin simplă introspecție – o ordine primordială, originară..."[31] Această recuperare se opunea, pentru Platon, dar și în general în mentalitatea greacă, unei înnoiri date ca absolute (*neoterismos*) și care apărea situată în pura oroare. E de notat doar că nu numai în Grecia s-a simțit așa ceva!

6. Pasul decisiv al restauraționismului revoluționar – asimilarea Cetății celei bune, întemeiate conform rațiunii și care poate și trebuie pusă în practică în viitor, cu o cetate reală, istorică, ce va fi existat într-un trecut îndepărtat – se produce însă în *Timaios* și în *Critias*. Nu se știe dacă dintru început Platon a plănuit aceste două dialoguri ca fiind continuări la *Republica*, sau dacă ulterior s-a gândit să insereze relatarea lui Socrate din *Republica* în contextul unei conversații mai ample între Socrate, astronomul Timaios, omul politic Critias cel Tânăr și un anume Hermocrates. Din punctul nostru de vedere însă, important este numai faptul că Platon simte acut nevoia inserării Cetății sale într-o realitate istorică, confirmând astfel că pentru el construcția sa nu avea deloc un caracter pur teoretic, ci numai reconstituia un vechi model atenian.[32] Iar acest demers devenise cu atât mai important, cu cât se pare că existau voci care îl acuzaseră pe Platon de a fi „plagiat" în chip

---

[31] Andrei Cornea, *Scriere și oralitate în cultura antică*, Cartea Românească, București 1988, p. 72.

[32] V. pentru raportul cronologic dintre *Republica*, pe de-o parte și *Timaios* și *Critias* pe de altă parte, Cătălin Partenie, „Lămuriri preliminare la Timaios și Critias" în vol. *Platon – Opere*, vol. VII, Editura Științifică, București, 1993. Mi se pare mai plauzibilă posi-

„nepatriotic" constituția cetății perfecte din *Republica* după structura societății egiptene. (Așa cel puțin relatează un filozof al Academiei medii, Crantor, reluat mai târziu de neoplatonicianul Proclos.)

Referindu-se la această Cetate bună, descrisă în *Republica* „cu o zi înainte", Socrate spune la începutul lui *Timaios*: „E ca și când cineva, după ce ar fi privit undeva niște ființe frumoase, fie zugrăvite, fie cu adevărat vii, dar nemișcate, ar simți dorința de a le vedea mișcându-se de la sine și luându-se la întrecere, fiecare după puterile sale. Același lucru l-am simțit și eu în fața cetății descrise de noi."[33]

Se știe ce urmează: Critias fusese izbit de asemănarea dintre Cetatea rațională descrisă de Socrate în ajun și o Atenă ancestrală despre care și despre al cărei război cu Atlantida auzise în copilărie o relatare de la străbunicul său, Critias cel Bătrân, care, la rândul său, o auzise în copilărie de la Solon, marele legislator, care, călătorind în Egipt, o aflase de la preoții egipteni. Începe, așadar, în *Timaios* să povestească istoria cea veche, dar se întrerupe curând, lăsându-l pe Timaios să descrie mai întâi felul în care Creatorul a construit Universul vizibil ca pe o desăvârșită și bună copie a Universului inteligibil. În ziua următoare, Critias va relua, în dialogul *Critias* (rămas neterminat), povestirea sa despre războiul dintre Atena arhaică și Atlantida – povestire

---

bilitatea ca Platon să nu fi anticipat, atunci când a scris *Republica*, nevoia de a construi un cadru istoric și cosmologic pentru Cetatea bună.

[33] *Timaios*, 19b, în *Platon – Opere*, vol. VII, *op. cit.*, traducere de Cătălin Partenie.

care, în mod semnificativ, fusese declarată de Socrate „nu un mit plăsmuit, ci o istorie adevărată" (*Timaios*, 26e).

Întreg restauraționismul platonician stă, prin urmare, sub această *coincidență* (care desigur nu este o „simplă coincidență"): Cetatea bună, cea durată rațional în *Republica*, ar fi existat efectiv în trecutul îndepărtat, *ceea ce înseamnă că nimic nu se opune ca ea să fie refondată în prezent sau în viitor*, deoarece ea cuprinde nu numai natura esențială a umanului, dar și garanția de autenticitate a istoriei.[34] Să facem aici câteva observații:

a) Cetatea bună *istorică* nu este o cetate oarecare, situată într-un loc oarecare, poate într-un ținut „barbar", ci este chiar *Atena arhaică*. Critias subliniază că oamenii minunați despre care va vorbi sunt „cetățeni atenieni adevărați", strămoșii îndepărtați și direcți ai compatrioților săi (27b). Faptul că relatarea sa originează de la Solon, marele legislator atenian (cu care se înrudea și Platon, de altfel), subliniază caracterul „patriotic" al acestui restauraționism. Cititorul atenian al lui Platon avea de ce să fie mândru, auzind cum strămoșii săi îndepărtați au triumfat asupra preaputernicilor atlanți, așa cum era mândru că strămoșii săi mai apropiați triumfaseră asupra perșilor. Adversitatea față de propunerile revoluționare ale lui Platon putea fi astfel diluată printr-o imersiune în apele bogate ale

---

[34] Cătălin Partenie, „Interpretare la Timaios și Critias", în Platon – *Opere*, vol. VII, p. 115, scrie: „Gestul său (al lui Platon) de a înscrie utopia într-o istorie (într-o istorie imaginară, e drept, dar o *istorie*), ca și întreaga cosmologie din acest dialog, reprezintă în fond o încercare de a reda lumii devenirii mai multă demnitate ontologică."

orgoliului național: *atenienilor nu li se mai cerea să facă un mare pas în necunoscut, ci numai să redevină „ei înșiși"*. Mai mult, chiar războaiele medice care făcuseră gloria Atenei secolului V, căpătau un arhetip străvechi. Și iată cum cea mai teribilă revoluție propusă vreodată devine îndemnul patriotic și rezonabil de a deveni nimic altceva decât ceea ce ai fost și ceea ce, în definitiv, ești dintotdeauna, chiar fără s-o știi: chemarea la o „restaurație națională"!

b) Punându-l pe Solon să afle istoria despre Atena arhaică și Atlantida de la preoții egipteni – „nu un mit plăsmuit, ci o istorie adevărată" (*Timaios*, 26e) –, Platon explică soluția de continuitate produsă de „trecutul apropiat" și uitarea care s-a așternut peste „trecutul îndepărtat": la anumite intervale au loc catastrofe determinate de „deviația corpurilor" cerești și o mare parte din omenire piere, dar mai ales pier elitele culturale și politice. Doar Egiptul, grație Nilului, ar fi scăpat de asemenea dezastre, ceea ce a făcut ca vechile tradiții autentice ale omenirii să fie păstrate numai aici, în vreme ce grecii – mai puțin norocoși – povestesc legende care „cu puțin se deosebesc de basmele copiilor". În consecință, îi spune preotul egiptean lui Solon: „Voi nu știți că cel mai frumos și mai bun neam omenesc s-a născut pe meleagurile voastre, neam din care te tragi și tu și întreaga voastră cetate de acum, căci din el a dăinuit cumva o mică sămânță." (*Timaios*, 23b-c) Indirect, rezultă de aici că stupoarea pe care propunerile revoluționare ale lui Platon ar putea-o genera este efectul acestui fel copilăros de comportament al unor oameni care și-au uitat originea și natura reale. Trecutul

apropiat este astfel discreditat nu numai moral și politic, dar și epistemologic. Trebuie să călătorești prin Egipt – așa cum cândva va trebui să colinzi pădurea Saint-Germain, sau să observi munca proletariatului dintr-o filatură de bumbac din Anglia – pentru ca să ai șansa emancipării de prejudecățile acumulate de trecutul apropiat și de purtătorii săi de cuvânt și să afli *cine* ești într-adevăr și *cum* este omul autentic!

c) Marele „interludiu" reprezentat de mitul demiurgiei universale expus de Timaios în dialogul omonim trebuie să aibă o legătură cu relatarea lui Critias despre Atena arhaică și Atlantida și cu teoriile din *Republica*. Nu vom analiza acum acest aspect, dar mi se pare că ideea fundamentală din acest punct de vedere este aceea a unui *Univers bun*, autosuficient, creat după Arhetipul inteligibil de un *Artizan bun* și mulțumit de creația sa (vezi „Artizanul, artistul și arhetipul"). Or, dacă Universul este bun, atunci și omul este bun – cel puțin omul originar sau măcar acela rămas aproape de divinitate. Atenianul originar a fost un astfel de om bun, până când o decădere morală i-a alterat natura autentică sau, mai bine zis, a acoperit-o, asemenea chipului lui Glaucos, cu aluviunile și depozitele imunde ale trecutului apropiat. Întâlnim, așadar la Platon, pentru prima dată în istoria ideilor, teza că a restaura Cetatea bună înseamnă *a restitui chipul autentic și pierdut al umanității*, lucru dezirabil fiindcă omul, în făptura sa originară, este bun, deoarece a fost creat de un Creator bun. Faptul că experiența curentă, aproape neîntreruptă, pare a ne recomanda să credem contrariul nu

ar fi decât dovada că această experiență – lumea „faptelor" pe care Rousseau voia să o înlăture – ține de regatul aparențelor false și falsificatoare, oricât ar părea ele că fac regula lumii noastre. Am spune că optimismul teologico-antropologic susține optimismul politic al revoluției-restaurație și că, în același timp, își află în acesta din urmă finalitatea sa profundă. Nu putem face revoluție fără restaurație, și nu putem face restaurație fără un om originar bun, un Univers bun și un Dumnezeu bun, care le-a făcut pe toate astfel la începuturi!

d) În sfârșit, trebuie să notăm că Platon, alături de *trecutul îndepărtat istoric*, schițează și un *trecut îndepărtat preistoric*, mai cu seamă într-un pasaj din *Legile*, sub forma mitului epocii lui Cronos. Continuând o mențiune din *Critias* (109b-c), unde se arată că, la început, zeii, ca niște buni păstori, îi conduceau direct pe oameni, mitul din *Legile* descrie condiția naturală a omului originar, ca stând sub directa supraveghere și diriguire a zeilor, în felul în care astăzi turmele de animale sunt conduse de oameni. „Și chiar și în ziua de azi – scrie Platon – această istorisire rostește un adevăr, anume că în cetățile guvernate nu de un zeu, ci de vreun muritor, oamenii n-au scăpare în fața relelor și a suferințelor; și se pare că trebuie să imităm prin orice mijloc viața celor despre care se spune că au trăit pe vremea lui Cronos, și să ne guvernăm atât casele cât și cetățile supunându-ne atât în nume propriu cât și în numele cetății acelei părți nemuritoare din noi și dând numele de lege orânduirii stabilite de rațiune (*nous*)." (713b–714b) Se poate ușor bănui că, pentru ca acest lucru să se

întâmple, este nevoie de reunirea dintre filozofie și putere politică, despre care se vorbește în *Republica* sau în *Scrisoarea a VII-a,* sau măcar de întâlnirea fortuită, la care se referă *Legile,* dintre un tiran „norocos" și un legislator înțelept.

7. Platon nu știa, desigur, că această întâlnire dintre „tiranul norocos" și „legislatorul înțelept" pesemne avusese loc deja, cu vreo două sute cincizeci de ani înaintea sa și – exact cum scria el în *Republica* 499d – „într-un loc barbar, departe și în afara cuprinderii vederii noastre". Locul este regatul Iuda, „tiranul" e regele Iosia, „legislatorul înțelept" – preoții lui Iahve care l-au educat pe rege, iar evenimentul – revoluția-restaurație religioasă, dar și politică a monoteismului mozaic din anul 622 î.Cr. Așadar, dacă deocamdată am urmărit cum este prezent restauraționismul în filozofia politică a lui Platon, adică în fapt, cum apare paradoxul *autoprezentării noului revoluționar, nu drept ceea ce este – nou –, ci drept o presupusă restaurare sau imaginară restituire a foarte-vechiului,* în continuare vom încerca să analizăm, în exact aceiași termeni, un caz biblic, la prima vedere complet diferit, și totuși din punctul nostru de vedere asemănător.

Evenimentele sunt povestite mai întâi în textele vetero-testamentare *2 Regi,*22–23 și apoi într-o nouă relatare, mai târzie, și cu diferențe importante, în *2 Cronici,* 34–35.

Iosia, care aparținea dinastiei davidice, a început să domnească în Ierusalim pe când avea numai opt ani. Tatăl său, Amon, fusese rege numai doi ani, după care

pierise asasinat într-o lovitură de palat. Dimpotrivă, bunicul său, regele Manase, se bucurase de o domnie lungă care ținuse nu mai puțin de 55 de ani. Autorul *Cărților regilor*, numit de savanți de obicei „Deuteronomistul", e foarte sever deopotrivă cu Manase și cu Amon. În special Manase e văzut ca modelul suprem de „rege rău" din Biblie, autorul unor abominații din punctul de vedere al unui fidel al cultului lui Iahve: Manase reconstruise „locurile de rugăciune de pe înălțimi" pe care tatăl său, regele Ezechia, le nimicise; ridicase altare divinităților păgâne, adusese jertfe „oștirii cerului" (adică astrelor), ba mai rău, introdusese diferite reprezentări figurate ale unor divinități chiar în curțile exterioare ale Templului din Ierusalim.

În pofida acestor grele păcate (sau poate chiar din cauza lor), se poate bănui că domnia sa pașnică fusese populară. Asiria, care distrusese cu câteva decenii înainte regatul nordic al Israelului, era la apogeul puterii sale. Manase, abandonând rezistența militară, se supusese asirienilor, plătind tribut; probabil admisese și ca influența culturală și religioasă mesopotamiană să pătrundă din plin în regatul său. El a renunțat la reformele de cult iahviste ale părintelui său, regele Ezechia, și ale marelui său inspirator, profetul Isaia, și a admis un fel de „multiculturalism" religios: vechile tradiții locale au fost resuscitate în defavoarea cultului lui Iahve, concentrat în Templu, iar adepților diferitelor tradiții li s-a cerut, probabil, să se tolereze reciproc. Fiul său, Amon, a continuat aceeași politică și avem un indiciu indirect că ea rămăsese relativ populară: aflăm că, după ce regele Amon a fost ucis, „poporul (*am haareț*) i-a omorât pe

conspiratori și l-a pus pe Iosia rege în locul lui", scrie „Deuteronomistul". Or, *am haareț* e, în Biblie, adesea o expresie disprețuitoare la adresa oamenilor din popor, lipsiți de instrucție religioasă sau neinteresați de cultul oficial, iahvist. Așadar, altminteri decât a fost cazul cu majoritatea regilor din Iuda, de data aceasta se menționează explicit că Iosia a fost făcut rege de către *am haareț*, care spera, desigur, ca tânărul să continue aceeași politică „liberală" în materie de cult precum tatăl și bunicul său. Speranță nerealizată!

„Deuteronomistul" relatează că reformele au început brusc atunci când Iosia împlinise 26 de ani. Regele ceruse mai devreme preoților lui Iahve să întreprindă reparații la Templu și să folosească banii din tezaurul Templului pentru a susține costul reparațiilor. La un moment dat, în timpul lucrărilor, Marele Preot, Hilkiah, îi spune scribului regal, Șafan, că tocmai se făcuse o descoperire extraordinară: „Am găsit Cartea Legii în Casa lui Iahve", declară el. Șafan ia cartea găsită, o duce regelui (care era probabil analfabet) și i-o citește. Marea majoritate a savanților cred că era vorba despre Deuteronom (cea de-a cincea carte a Torei sau a Pentateuhului) sau despre partea ei centrală. Această scriere, numită în ebraică *debharim* („cuvintele"), reproduce presupusul lung discurs („cuvintele"), ținut de Moise înaintea israeliților, chiar înaintea trecerii Iordanului în țara Canaanului. Moise prezintă acolo și descrie în detaliu Legea dată de Dumnezeu pe muntele Sinai și avertizează împotriva încălcării ei, arătând teribilele pedepse ce vor cădea pe capul israeliților dacă aceștia se vor abate de la prescripțiile sale, mai ales dacă

vor abandona cultul monoteist al lui Iahve și se vor închina și altor divinități „păgâne", proprii popoarelor Canaanului.

De te fabula narratur – iată probabil ce a simțit Iosia când i s-au citit aceste vorbe despre care i se spusese că fuseseră rostite cu multe sute de ani înainte. El a înțeles că „părinții noștri nu au ascultat cuvintele Cărții". În termenii folosiți în acest studiu, regele a devenit brusc conștient de diviziunea timpului istoric între *un trecut apropiat* și *unul îndepărtat*, fiecare cu dimensiunea sa axiologică proprie. A înțeles deci că trebuia să abandoneze imediat politica urmată de tatăl și bunicul său, pentru a restaura și relua politica iahvistă a străbunicului său, Ezechia, ba chiar să meargă mai departe cu restaurația, până la întemeietorul Moise.

După ce și profetesa Hulda (probabil de conivență cu preoții) a confirmat autenticitatea Cărții găsite în Templu, regele a ordonat tuturor locuitorilor din Ierusalim și Iuda să se adune în jurul Templului, unde, asemenea unui *nou Moise*, el „a citit în urechile lor cuvintele Cărții legământului găsite în Casa lui Iahve". În acel moment, ceea ce noi am numit „trecutul apropiat" a fost abjurat solemn, iar regele și poporul au jurat să reia și să restituie complet „trecutul îndepărtat", adică să asculte de toate legile scrise în Carte, „să le repună în vigoare", după lăsarea lor în părăsire atâta vreme. În continuare, regele a pornit vijelios revoluția religioasă, sau mai degrabă ceea ce el credea a fi fost o restaurație conformă cu cele scrise în Carte: Templul a fost purificat de altarele închinate cultelor „păgâne". A limitat cultul lui Iahve la Templu, suprimând, uneori

prin forță, altarele „pe înălțimi" care continuau vechi tradiții locale, iar cei care se opuneau au fost executați. Până la urmă, reforma a fost extinsă la părți ale fostului regat de nord, Israel, într-o încercare evidentă de a restaura unitatea politică a națiunii, pierdută după domnia lui Solomon. În final, a revenit la Ierusalim, unde a cerut preoților și poporului să sărbătorească Paștele conform prescripțiilor rituale din cartea găsită. Deuteronomistul precizează că „nici un alt Paște nu a mai fost sărbătorit în acest fel din zilele judecătorilor care au judecat peste Israel". Într-un singur an fusese înfăptuită o revoluție majoră, deopotrivă religioasă și politică, care de fapt se voia o totală restaurație. „Trecutul apropiat" al lui Manase și Amon fusese, aparent, abolit! Iosia a mai domnit 13 și a murit într-un război inutil împotriva egiptenilor.

Relatarea paralelă din *2 Cronici*, 34–35 descrie lucrurile într-un mod destul de diferit: dacă Deuteronomistul nu spune nimic despre ce făcuse Iosia până la vârsta de 28 de ani, autorul *Cronicilor* susține că regele, încă adolescent, începuse „să caute Dumnezeul strămoșului său, David". Mai târziu, regele trece la fapte; purifică Templul, apoi Ierusalimul și Iuda de toate cultele păgâne. Abia șase ani mai târziu, regele ordonă reparațiile la Templu și este găsită acolo Cartea Legii, ceea ce îngăduie ca Paștele să fie sărbătorit conform prescripțiilor sale. În loc ca descoperirea Cărții să declanșeze revoluția-restaurație, ea pare să o încheie și doar s-o legitimeze.

8. Ar trebui să ne întrebăm acum care dintre cele două versiuni are șanse mai bune să fie autentică, sau cum ar trebui să le utilizăm pe ambele pentru a obține o istorie cât mai plauzibilă.

Mi se pare evident că repararea Templului, care mai ales în *Regi* e prezentată drept o activitate „inocentă", a fost de fapt legată de un început de reformă religioasă, realizată pe scară mai mică și al cărei scop îl reprezenta purificarea Templului de imaginile idolatre aduse acolo în vremea lui Manase. Regele nu se convertește brusc la iahvism odată cu găsirea Cărții, ci era deja pregătit psihologic și religios de mai mult timp. Din acest punct de vedere, cred că *Cronicile* au dreptate: tânărul rege fusese crescut și educat în cultul lui Iahve, probabil de către preoții și oamenii Templului. Aceștia – deveniți o veritabilă „opoziție iahvistă" după moartea regelui Ezechia – adunaseră și editaseră numeroase texte, unele dintre ele aduse de refugiații din regatul nordic cu capitalia la Samaria, distrus de asirieni. La aceste texte (și în baza lor) se crede că au adăugat și materiale noi – cel mai important dintre acestea, redactat chiar în timpul lungii domnii a lui Manase, fiind chiar *Deuteronomul*. Marea lor șansă a venit după asasinarea lui Amon; într-adevăr, un rege de numai opt ani putea fi ușor educat. Cu toate astea, ei trebuiau să fie precauți: „multiculturalismul religios" era popular încă, adepții iahvismului radical, puțin numeroși. Una era purificarea și repararea Templului – ceea ce era mai lesne acceptabil – și cu totul alta extinderea reformei la întreaga țară, ba chiar la unele teritorii care aparținuseră regatului nordic, centralizarea cultului la

Ierusalim și interzicerea oricăror alte religii în afara iahvismului oficial.

După ce „mica reformă" se pune în mișcare, are loc evenimentul hotărâtor care permite trecerea la „marea reformă": găsirea, aparent din întâmplare, a Cărții străvechi a Legii. Aici autorul *Regilor* e cel care are dreptate: un asemenea eveniment nu putea încheia revoluția monoteistă, ci trebuia să o inaugureze, oferindu-i suprema justificare în ochii poporului – restaurația supremă: „înapoi la Moise"! Așa cum Moise citise Legea înaintea poporului, tot așa a făcut, îndată după găsirea Cărții, și Iosia. A citit aceleași cuvinte, ca un „al doilea Moise", înaintea tuturor locuitorilor din Ierusalim și Iuda, și a încheiat un legământ în numele lor cu Dumnezeu. Iar nou-găsita Carte a fost imediat promovată drept „constituție" a țării. Un text relativ nou e prezentat astfel deopotrivă ca foarte-vechi și național, exact la fel după cum Platon dorea să fie înțeleasă „constituția" cetății perfecte din *Republica*, despre care el susținuse că era similară străvechii constituții a Atenei, evocată pe scurt în *Critias*. În ambele cazuri, justificarea recurge la autoritatea semidivină, intrată în legendă, a unui legislator național – Solon, respectiv Moise. În cazul atenian e vorba despre o tradiție orală, păstrată din generație în generație în familia lui Critias și care, așa cum mărturisește acest personaj, îi fusese subit readusă în minte, la momentul oportun, de edificarea rațională a constituției perfecte realizată de Socrate în *Republica*. În cazul israeliților, tradiția rezidă într-o carte, „redescoperită" pe neașteptate, dar la momentul opor-

tun. În ambele situații, se cere restaurarea unei vechi și optime stări a națiunii, pierdută și coruptă între timp. În ambele, această stare arhaică e prezentată drept *conformă cu o lege universală*: rațiunea în cazul lui Platon, Învățătura divină (*torah*) în cazul lui Iosia și a preoților săi.

Urmează, în regatul Iuda al lui Iosia, un veritabil război religios intern (e ceea ce trebuiau să facă și „regii-filozofi" ai lui Platon.): la fel precum, cândva, Iosua, urmașul lui Moise, a cucerit Canaanul de la locuitorii păgâni ai acestuia, tot așa acum, în secolul VII, Iosia recucerește pentru Iahve Iuda și părți ale Israelului, distribuind pe adepții diferitelor culte „păgâne" în rolul canaaniților de odinioară. Regatul a fost astfel unificat religios și politic cu forța, a primit o constituție scrisă – *Deteronomul* –, iar tradițiile, revizuite îndelung, ale unei caste sacerdotale au devenit istoria oficială a națiunii. Pentru prima oară în istorie monoteismul devine nu numai religie de stat, dar și principiu constituțional al unui stat.

Să mai notăm în acest moment și că, la modul mai general și nelimitându-ne numai la Iosia, istoria biblică și postbiblică a poporului evreu va fi reconstituită, într-o foarte mare măsură, *ca un lanț continuu de revoluții-restaurații ale unui trecut îndepărtat*, continuu pierdut, continuu regăsit. „Veșnica întoarcere", în sensul dat de Mircea Eliade acestei sintagme nietzscheene, ca încercare de a relua mereu un scenariu plasat *illo tempore*, nu caracterizează numai civilizațiile arhaice, imobile, anistorice, pentru care inovația e mai mult un accident, ci într-o mare măsură chiar pe cele inovatoare

în momentele lor de revoluție efectivă.[35] Ba am spune chiar că *într-o măsură mai completă, mai totală, le caracterizează tocmai pe acestea:* inovația se naște – s-ar părea – nu din anularea trecutului la modul general, ci mai ales din uriașul efort restauraționist, din teribila tenacitate de a recupera *fără rest* presupusul „trecut îndepărtat", din refuzul grandios ca acesta să fie resuscitat numai „simbolic", acceptându-se un compromis rezonabil cu „trecutul apropiat".

Într-adevăr, „omul arhaic" se mulțumește de obicei cu retrăirea simbolică a lui *illud tempus*, și poate de aceea el nu reușește să intre cu adevărat în istorie; dimpotrivă, „omul istoric" vrea să reconstituie *trecutul îndepărtat* literal și cât mai complet, ceea ce îl obligă să răstoarne societatea prin încercarea de a oblitera *trecutul apropiat*. Din acest punct de vedere, inovatorii radicali, precum Luther sau Iosia, sunt mai „reacționari" decât „conservatorii", precum catolicismul din secolul XVI sau Manase. (E ceea ce numim azi, uneori, „fundamentalism".) Dar să nu uităm că și Copernic sau Kepler au fost cumva „fundamentaliști", pentru că, în refuzul unei întregi tradiții aristotelico-scolastice, au luat în serios străvechea tradiție a doctrinelor pitagoreice care presupuneau mișcarea Pământului.

Revenind la „revoluția-restaurație deuteronomică", tocmai pentru că teologia deuteronomică era atât de inovatoare în raport cu concepțiile mai conservatoare ale majorității populației care adera încă la *trecutul apropiat* al regimului Manase, devenise necesar ca ea să

---

[35] Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1969, p. 127.

fie susținută de o mișcare restauratoare și „reacționară" („fundamentalistă") radicală. Spre exemplu, era un act revoluționar să legi o națiune întreagă de Dumnezeu printr-un pact scris și să o faci să accepte să asculte de o lege scrisă. În această situație, devenea folositor și chiar necesar *să se proiecteze* întreaga teologie a legământului în trecutul îndepărtat, tocmai în timpurile eroice ale lui Moise sau Iosua, sau chiar mai departe, în vremea strămoșului Abraham. Similar procedase și Platon, proiectând constituția perfectă în trecutul îndepărtat al Atenei. Era avantajos și încurajator să arăți că strămoșii cei dintâi încheiaseră și ei un contract, o alianță cu Dumnezeu și, de asemenea, să se arate că toate nenorocirile care veniseră între timp se datorau neglijării acestui contract, în timpul intermediar, al trecutului apropiat.

În mod similar, lectura cu glas tare a Cărții Legii înaintea întregului popor a fost proiectată în trecutul îndepărtat, iar istoria a fost reconstituită în așa fel încât să justifice prezentul și să-i ofere un model plasat într-un moment auroral. Moise, mai întâi, citise „cuvintele legii" în fața „fiilor lui Israel", într-un moment critic, înainte ca aceștia să traverseze Iordanul. Ceva mai târziu, în mijlocul războiului sfânt împotriva canaaniților, după ce distrusese cetatea Ai, Iosua citește din nou „o copie a Legii lui Moise" înaintea israeliților, după care le cere să înscrie cuvintele acesteia în stâncă, așa cum chiar Deuteronomul o poruncea. Mult mai târziu, într-un alt moment critic, regele Iosia citește o nouă copie a Legii înaintea poporului, reluând tradiția lui Moise și Iosua, în circumstanțele unui nou război religios.

Reluând-o? Mai bine zis reconstituind-o. În fine, după Exil, în împrejurările dificile ale reconstrucției Ierusalimului și Templului, Ezra citește aceleași „cuvinte" ale Legii înaintea poporului. El cerea în fond o „reîntoarcere la Iosia" – ultimul moment de pace cu Dumnezeu înaintea catastrofei – care, la rândul lui, ceruse o „reîntoarcere la Iosua", care ceruse o „reîntoarcere la Moise". Dar nici acesta nu venise în numele unui zeu nou și nu propusese o simplă și pură revoluție religioasă și morală fără restaurație: susținuse numai că vine în numele „Dumnezeului lui Abraham, Isaac și Iacob" și le ceruse alor săi să revină în țara strămoșilor, reînnoind astfel alianța cu acel „Dumnezeu al părinților" – *vechi și nou* totodată. E evident că trecutul îndepărtat al lui Moise nu e mai puțin „real" pentru Iosia decât era „omul natural" pentru Rousseau sau decât virtuțile romane pentru revoluționarii francezi de la 1789.

9. Tradiția, atât cea evreiască, cât și cea creștină, susține însă că *Deuteronomul* are drept autor pe Moise. Dimpotrivă, majoritatea savanților laici susțin că *Deuteronomul* a fost redactat cândva prin secolul VII î.Cr., în timpul lungii domnii a lui Manase. Așadar, putem spune că preoții din jurul lui Iosia au scris chiar ei Cartea Legii, pe care apoi au pretins că au descoperit-o ca din întâmplare? Erau ei niște falsificatori, fie și în numele unei cauze nobile? Sau credeau ei înșiși cu convingere în restaurația lor și au acționat cu toată buna-credință? La fel putem vorbi și despre Platon: oare era el convins de autenticitatea istoriilor („nu un mit plăsmuit, ci o istorie adevărată") puse sub autoritatea impozantă a

lui Solon, despre Atena ancestrală și Atlantida? Sau inventase pur și simplu cu bună știință acest mit (așa cum, să spunem, inventase mitul sufletului din *Phaidros*) *numai* pentru ca, prin apelul la patriotismul atenian, teoria sa politică să devină mai plauzibilă, cel puțin pentru publicul atenian? (Acest motiv retoric este suficient?) Nu scrisese chiar el, în tinerețe, în dialogul *Menexenos*, că e foarte ușor să te acoperi de glorie și să devii credibil dacă îi lauzi pe atenieni înaintea atenienilor?

Eu cred că atât preoții care au redactat *Deuteronomul*, cât și Platon, autorul „mitului atlantic", au fost oameni de bună-credință, mai ales ținând seama de standardele de autenticitate ale epocii lor, atât de diferite de ale noastre. Mai întâi, ei dispuneau probabil de anumite texte și informații orale care îi făceau să suspecteze existența unei tradiții ancestrale. Pentru preoți, cel puțin, faptul că s-au slujit de compilarea unor texte mai vechi, că au adunat mai multe surse nu schimba datul esențial că, în credința lor, „cuvintele" lui Moise fuseseră respectate. Platon gândea probabil similar: nu exactitatea factuală era aici importantă, ci faptul incontestabil că cea mai veche civilizație cunoscută, Egiptul, păstrase aparent tradiția unei civilizații încă și mai bune decât ea.

Oricum, pentru revoluționar, nici „faptele", nici dovezile empirice nu oferă „întreaga poveste": adesea, vorba lui Jean-Jacques Rousseau, „ele nu au legătură cu subiectul" și, într-un fel, credința și intuiția au dreptate în pofida „faptelor". Așa se întâmpla acum milenii, așa se întâmplă adesea și în zilele noastre. Că, desigur, unii dintre noi, actori exteriori, ne putem da seama că într-o

mare măsură trecutul îndepărtat e o proiecție reconfigurată și stilizată a prezentului, sau a unui aspect dorit și considerat esențial al viitorului, e o altă poveste.

Prin urmare, nu este important din punctul nostru de vedere (care *nu* încercăm să reconstituim o istorie obiectivă) dacă ceea ce aparține *trecutului îndepărtat* s-a întâmplat în mod factual, așa cum texte precum *Deuteronomul,* din *Timaios* și *Critias,* din *Originile inegalității* etc. prezintă lucrurile. Ceea ce e important e că oamenii implicați în revoluțiile-restaurații cred cu tărie și în general cu bună-credință că au toată îndreptățirea să restaureze trecutul îndepărtat, așa cum s-au apucat să procedeze. Trecutul, și cu atât mai mult ceea ce numim aici „trecutul îndepărtat", reprezintă o *operă de imaginație* (sau de reconstrucție imaginativă), și nu una de precisă reconstrucție arheologică – ceea ce nu înseamnă că forța ei de seducție nu ar fi puternică și creatoare de istorie. La fel, puternica antiteză valorică dintre „trecutul apropiat" și „trecutul îndepărtat" nu e neapărat un fapt, sau reprezintă mult mai mult decât un fapt : ea e, pentru oamenii revoluției-restaurație, o stare de spirit cu care rescriu trecutul și pe care nu putem s-o judecăm cu etalonul obiectivității istorice, fără a o condamna. Dar, de fapt, „trecutul îndepărtat" pare fantezist sau utopic numai celor care nu cred în el, în vreme ce oamenii care cred în el iau reconstrucția sa ca sigură – e „regula reversibilității" despre care am mai vorbit. Astfel, chiar cei care compilaseră cu mâna lor părți importante ale *Deuteronomului* puteau crede totuși că scrierea respectivă reda exact „cuvintele Legii lui Moise". E chiar atât de uimitor?

Paul Veyne a remarcat cu justețe odată: „Coexistența unor adevăruri contradictorii în aceeași minte e un fapt universal : vraciul lui Levy-Strauss crede în magie și în același timp o manipulează cu cinism... Grecii adresează întrebări Pythiei și totuși știu că ea face propagandă pentru Persia sau Macedonia. Romanii aranjează religia de stat pentru motive practice, aruncând în apă păsările sacre dacă ele nu furnizează prezicerile necesare."[36]

Se produce în acest caz un fel de disonanță cognitivă: știm că, în datele sale concrete, în ceea ce privește „faptele", ne putem înșela în credința noastră. Suntem contradictorii? Da. Dar supraviețuim astfel (sau poate, uneori, *numai astfel* supraviețuim); mai mult, am fi profund zguduiți dacă am fi forțați să renunțăm la una dintre cele două convingeri între care suntem divizați, sau dacă ar trebui să o reducem pe una la cealaltă.

Acest tip de disonanță cognitivă, care nu are nimic de-a face cu ipocrizia, duplicitatea sau minciuna, îi caracterizează, de pildă, pe atâția oameni moderni, chiar oameni de știință, care, fiind creștini, *într-o parte a minții lor* cred că Isus Cristos s-a născut dintr-o fecioară și a înviat din morți, în timp ce, *în altă parte a aceleiași minți*, ei sunt convinși că așa ceva e imposibil. Este contradictoriu, ilogic? Desigur, și totuși așa se întâmplă, iar oamenii respectivi nu sunt nici schizofrenici, nici irresponsabili, nici imbecili, ci, dimpotrivă, numără uneori (chiar dacă deloc în mod necesar) în rândurile lor mari spirite.

---

[36] Paul Veyne, *Did the Greeks Believe in their Myths*, University of Chicago Press, 1988, p. 88.

Aș spune deci că și Platon, și Iosia *credeau și nu credeau* în reconstrucția lor istorică, la fel cum Rousseau *credea și nu credea* în al său „om natural", la fel cum revoluționarii francezi *credeau și nu credeau* că vechii romani erau aidoma lor, la fel cum Luther *credea și nu credea* că vremurile apostolice renăscuseră aidoma prin el și reformații săi, la fel cum Nae Ionescu *credea și nu credea* că România modernă poate reveni la civilizația arhaică, rurală, decuplându-se de Occident, la fel cum Sartre *credea și nu credea* că URSS, cu lagărele ei, este locul autentic al restaurării omenescului și așa mai departe.

Paradoxul este că a imagina, a reprezenta, a propaga sau a aplica noul, uneori chiar radical – în orice domeniu – cere din răsputeri cauțiunea psihologică, istorică, teologică a foarte-vechiului. O *opțiune secundă* pentru tradiție, spuneam, fără de care însă se pare că *prima opțiune* – aceea pentru înnoire – nu rezistă decât anevoie. Pentru a-ți lua curajul să încerci ceva nemaivăzut, e preferabil să fii convins și să convingi că acel ceva a fost cândva văzut. Dar vechiul însuși nu e un dat obiectiv, ci trebuie la rândul lui imaginat, reconstruit chiar în funcție de noul sperat, înainte de a fi restituit ca temelie a acestui nou. Revoluția-restaurație plutește incert, pentru a spune așa, pe oceanele a două imaginare, ceea ce nu o împiedică să fie veșnic încredințată că umblă pe solul ferm a două continente.

Pe urmele lui Licurg

1. Cum își reprezintă un gânditor original, curajos și inovator tradiția intelectuală specifică ce i-a premers? Mai întâi, el se poate vedea pe sine ca un „vârf de lance", ca verigă într-un lanț lung și mai ales ca *împlinire* a acelei tradiții îndelungate care l-a anticipat nemijlocit, cam în felul în care Mahomed s-a văzut pe sine „ultimul profet", sau în felul în care Aristotel s-a considerat pe sine drept punctul ultim al eforturilor mai mult sau mai puțin fructuoase ale predecesorilor săi – filozofii de la Thales la Platon. E de notat, din acest unghi, atitudinea deferentă, chiar dacă critică, arătată de Aristotel filozofilor de dinaintea sa (și oarecum același lucru se poate spune și despre referirile lui Mahomed la profeții evrei de dinaintea sa, inclusiv la Isus): „Fiecare gânditor – scria astfel Aristotel – spune ceva cu rost despre natură; iar dacă luate individual, contribuțiile rămân nule sau minore, din adăugarea tuturor iese ceva măreț... Așadar, cuvine-se să fim recunoscători nu doar oamenilor ale căror doctrine le-am putea împărtăși, dar și celor ce ne apar mai fără adâncime, deoarece chiar și aceștia au venit cu contribuția lor: ei au netezit înainte

calea pe care să păşim noi."[1] Să notăm aici şi ideea *stratificării* cunoaşterii care se constituie aluvionar, prin sedimente succesive ale tradiţiei, mai masive sau mai subţiri, dar inevitabile: *nu numai vocile mai slabe,* dar *chiar cele false devin astfel de folos,* fiindcă urmaşii vor şti să evite drumurile pe care aceşti predecesori au mers în zadar, cruţându-şi astfel eforturile şi maximizându-şi şansele de succes.

Pe de altă parte însă, un gânditor se poate rupe explicit de tradiţia precedentă nemijlocită în favoarea *restaurării* unei tradiţii benefice îndepărtate, considerată de el întreruptă, neglijată şi uitată: astfel, Giordano Bruno nu doar că refuză orice deferenţă faţă de Aristotel, dar nu ezită să-l acopere cu ocări pe Stagirit (cât şi pe urmaşii săi „scolastici"), acuzându-l de a fi fost un „sofist", un „superficial", un „ticluitor de contraargumente neroade" etc. În schimb, el recuperează entuziast tradiţia atomistă a lui Leucip, Democrit şi Epicur, căzută în uitare înaintea Renaşterii, şi citează lung şi aprobator din Lucreţiu[2]; anunţă solemn că recunoaşterea heliocentrismului va însemna restaurarea căii adevărului pe care aceşti mari filozofi uitaţi păşiseră cândva, „cale care, ascunsă sub vălul atâtor născociri scârnave şi barbare, a stat până acum ferită de jignirea vremii şi de schimbările lucrurilor de când amiaza vechilor înţelepţi a fost urmată de noaptea pâcloasă a sofiştilor obraznici"[3]. Şi tot în calitate de „sofişti" sunt violent

---

[1] Aristotel, *Metafizica,* II, 2, Bucureşti, 2002.

[2] Giordano Bruno, *Opere italiene III. Despre infinit, univers şi lumi,* Humanitas, Bucureşti, 2005. Traducerea Smaranda Bratu Elian.

[3] *Idem,* p. 91.

denunțați Aristotel și Platon și de către Francis Bacon, care și el vrea să revină la o înțelepciune uitată de la presocratici și care, în plus, crede că își regăsește propriile idei înnoitoare din politică, fizică și morală în vechea mitologie, straniu interpretată alegoric.[4] Ba mai mult, speră că noua știință, plănuită în lucrarea sa neterminată *Instauratio magna,* va conduce la o restaurare încă mai completă a cunoașterii paradiziace a omului, pierdută după păcatul originar.[5]

Chiar și Isaac Newton mai credea că descoperirile sale revoluționare din fizică ar fi reprezentat recuperarea așa-numitei *prisca sapientia,* aflată cândva în posesia unor gânditori străvechi, precum Platon, Democrit, Pitagora, ori regele Solomon, profetul Isaia și Isus Cristos![6] Uriașa *revoluție* intelectuală proclamată de asemenea gânditori apare, așadar, a fi fost indisolubil unită cu *restaurația,* așa cum am încercat să arăt în secțiunea precedentă, fie că ne referim la gândirea teoretică sau la cea practică.

Desigur, nu mă refer aici la *realitatea* influențelor importante ale trecutului asupra respectivilor gânditori revoluționari, realitate pe care aceștia o pot disimula mai mult sau mai puțin, dar pe care cercetătorii ulteriori o descoperă negreșit, ci la *imaginea* despre inovațiile lor pe care revoluționarii înșiși o construiesc și o produc pentru contemporani și viitorime. Faptul că un Bruno sau un Bacon decid uneori să schimbe o tradiție

---

[4] În *De sapientia veterum* (*Despre înțelepciunea anticilor*, trad. Al. Posescu, Paideia, București, 2003).

[5] Dana Jalobeanu, „Studiu introductiv" în Francis Bacon, *Noua Atlantidă,* Nemira, București, 2007, p. 37.

[6] Gale E. Christianson, *Newton,* Humanitas, București, 2006, p. 83.

detestată cu o alta mai veche, venerată nu înseamnă că prima nu mai continuă în fapt să-i influențeze discret, prin ceea ce am numit în *Turnirul khazar* „citarea invizibilă". Ea o face în felul în care, în general, ceea ce am numit „trecutul apropiat", fie și repudiat violent, continuă să se furișeze nedorit în prezentul revoluționar, spre oroarea revoluționarilor celor mai radicali. Este vorba însă, în cazul la care vrem să ne referim, despre puternica ispită de a legitima *explicit* inovația și revoluția în ochii proprii și ai altora prin asimilarea sa parțială unei restaurări și mai ales reconstrucției imaginare, dar deloc arbitrare, a unui „trecut îndepărtat", presupus benefic, ajuns însă desconsiderat între timp, adulterat, ori căzut în uitare.

Mai avem, în fine, încă o situație, cumva derivată din aceasta ultimă, dar totuși distinctă de ea și la care ne vom referi în cele ce urmează: la unii gânditori radicali *respingerea întregii tradiții anterioare se pretinde totală, completă* – o suprimare pur și simplu a Tradiției ca atare. Și totuși chiar și aici, paradoxal, restaurarea trecutului se insinuează adeseori în conștiința unei revoluții care, la prima vedere, se vrea fără conștiință și fără trecut. Ca urmare, aproape că nu se poate scăpa nici măcar acum de legitimarea printr-o tradiție; numai că, de astă ultimă dată, *respingerea tradiției* se face în numele unei *tradiții a respingerii*!

2. Explicând motivația rupturii radicale față de întreaga tradiție a artei și culturii occidentale – ruptură pe care o exprimase patetic în curentul *Dada*, Tristan Tzara scria la un moment dat: „Fraza lui Descartes «*nu vreau nici măcar să știu dacă înaintea mea au existat alți*

oameni» o pusesem lângă titlul uneia din publicațiile noastre. Ea însemna că noi voiam să privim lumea cu ochi noi, că noi voiam să reconsiderăm și să verificăm însăși baza noțiunilor ce ne fuseseră impuse de părinții noștri și să le probăm justețea."[7] Așadar, oricât de radical ar fi fost *refuzul tradiției* în curentul *Dada*, chiar și aici el nu ieșea cu totul din conul de umbră al unei *anume tradiții*, bine determinate istoric – anume *o tradiție a refuzului tradiției*! Nu filozofia lui Descartes, în sens „pozitiv", ca doctrină despre cunoaștere, Dumnezeu și natură, ca *discurs constructiv*, este, desigur, ceea ce preia aici Tzara, ci *gestul radical*, „negativ" al filozofului francez de respingere a întregii tradiții filozofice de până la el, în numele orgolioasei retrageri a spiritului în „singurătate", pentru a reveni asupra lui însuși, prin îndoiala metodică, prin rațiune și „bun-simț", fără sprijin din afară.

Poate că totuși Tzara sesiza ironia poziției în care se plasase: *Dada* aspira să demoleze, în câmpul artei, exact clădirea venerabilă a raționalismului european la a cărei edificare contribuise fundamental nimeni altcineva mai mult decât Descartes prin „îndoiala metodică"; dar e drept că această construcție fusese începută printr-un gest „dadaist" *avant la lettre*, gest pe care Tzara, inspirat, l-a recuperat în toată negativitatea sa: „Încă de la început – scrisese astfel Descartes în deschiderea *Meditațiilor despre filozofia primă* – am băgat de seamă câte lucruri greșite primisem dintru început drept adevărate și cât de îndoielnice sunt cele ce am clădit

[7] *Apud* Mario de Micheli, *Avangarda artistică a secolului XX*, Meridiane, București, 1968, p. 141.

mai târziu peste acestea, prin urmare că toate trebuie, o dată în viață, de-a binelea dărâmate, spre a începe munca din nou, de la temelii..."[8]

Dar, așa cum vom vedea, Descartes însuși, nu altfel decât Tzara, chiar dacă dorise să facă *tabula rasa* din toată tradiția premergătoare, credea potrivit totuși a invoca la rândul lui, ca legitimare a gestului său iconoclast, o veche *tradiție a refuzului*, expusă printr-un gest deja consacrat de istorie și cuprins în cărțile de istorie, mult citite în timpul său, anume exact gestul exemplar de a face *tabula rasa* din tradiție. Și la fel au procedat și alți gânditori radicali, de pildă Jean-Jacques Rousseau, fapt ce pare a dovedi, fie și prin ironia paradoxului, că spiritele cele mai inovatoare se tem, chiar și ele în fond, de noul radical pe care îl proclamă, motiv pentru care tind să-l reprezinte ca pe reluarea unui model exemplar din vechime – *fie și, la limită, unul al respingerii totale a tuturor modelelor*!

3. „Cu toate strădaniile celor mai înțelepți legiuitori, starea politică a rămas mereu imperfectă pentru că era aproape un efect al întâmplării... *Se cârpea fără încetare* (*on raccommodait sans cesse*), deși ar fi trebuit să se înceapă prin a se curăța locul și a se îndepărta toate vechile materiale, cum a făcut Licurg la Sparta, pentru a ridica apoi un edificiu bun." Așa scria Rousseau în al său *Discurs despre originea inegalității dintre oameni*.[9] Se

---

[8] R. Descartes, *Două tratate filozofice*, Humanitas, București, 1992, în traducerea lui C. Noica.

[9] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, II, Seuil, Paris, 1971, p. 235.

cunoaște bine admirația lui Rousseau (dar și a aproape întregului secol al XVIII-lea) pentru Sparta, imaginată a fi fost o republică virtuoasă, austeră, un model de regenerare social-politică, cât și pentru Licurg, legislatorul ideal. Spre deosebire însă de alte ocazii, aici Rousseau utilizează exemplul lui Licurg nu pentru a descoperi acolo un exemplu concret de legislație, ci pentru a-și adjudeca o tradiție de refuz radical, a-și legitima teoriile printr-un model istoric, imaginat ca exemplar pentru *tabula rasa*, sau, dacă vrem să folosim expresia lui K. Popper, de „inginerie socială holistică sau utopică". Rousseau pare convins că o revoluție reală trebuie însoțită de un gest de respingere radicală a „trecutului apropiat", urmat de o edificare unitară și coerentă a noului sistem, elaborat deodată de o singură minte, o singură concepție și o singură voință.

Or, fiindcă nu pare să existe în acest caz un „trecut îndepărtat" concret de restaurat („omul natural" sau urmașul său, omul primelor comunități fericite nu mai pot fi recuperați ca atare) și fiindcă orice compromis cu „trecutul apropiat" e inacceptabil, nu rămâne, pentru impulsul restauraționist al revoluționarului care refuză întreaga tradiție, decât recursul la o *tradiție „negativă", aceea a refuzului tradiției*. Cu alte cuvinte, dacă el nu mai are de luat nimic „pozitiv" din trecut (căci „cârpitul" nu duce la nimic bun), pentru a ridica ceva cu adevărat valabil și durabil, va lua din trecut cel puțin exemplul unui erou-legislator, ca Licurg, care ar fi instituit refuzul întregului trecut. Motivul legislatorului lacedemonian care abandonează, în reforma statului, orice „cârpeală", orice „inginerie parțială", pentru a

folosi expresia lui Popper, e, bineînțeles, antic. El se regăsește în termeni foarte limpezi, de pildă la Plutarh. Acesta scrie, în *Viața lui Licurg:* „imediat Licurg s-a apucat să schimbe ordinea existentă și să transforme constituția, *dat fiind că nu avea nici un rezultat și nici un folos din aplicarea unor legi parțiale* (*ton kata meros nomon*)..."[10] (E adevărat însă că, spre deosebire de Rousseau, Plutarh utilizează în continuare o metaforă medicală, și nu arhitecturală.)

Comentând pasajul din Rousseau, Pierre Vidal-Naquet are dreptate să-l vadă ca premonitoriu pentru ideologia Revoluției Franceze.[11] De altfel, deja aprigul critic al Revoluției care a fost Edmund Burke, protestând împotriva radicalismului și holismului acesteia, reia (deloc întâmplător, cred) *metafora arhitecturală* a lui Rousseau și o face în termeni foarte apropiați: „era oare absolut necesar – se întreabă el – ca întreaga structură /a statului/ să fie dată jos dintr-odată și ca locul să fie curățat pentru a se înălța un edificiu experimental teoretic în locul său?"[12] Din punctul de vedere al lui Rousseau, cineva ca Burke ar fi fost partizanul demn de dispreț al „cârpitului" și al „întâmplării". E interesant însă de notat că, totuși, pentru ambii *un anume fel de trecut* justifică prezentul: pentru Burke însă, ca și la Aristotel, este vorba despre tradiția concretă, „pozitivă", imediată a premergătorilor, ale căror contribuții

---

[10] Plutarh, *Vieți paralele,* IV, 5-V.3.

[11] În „Tradition de la démocratie grecque", Moses I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne,* Payot, Paris, 1993, p. 28.

[12] E. Burke, *Reflexions on the Revolution in France,* Pelican Books, Londra, 1979, p. 231.

multiple și parțiale s-au suprapus și sedimentat în timp, în vreme ce pentru Rousseau trecutul înseamnă a recupera o tradiție „negativă" – cea licurgică – a refuzului oricăror straturi sedimentate și a aplicării „legilor parțiale".

Dar de fapt „modelul Licurg", utilizat pentru a se legitima refuzul total al tradiției pozitive în numele unei tradiții a refuzului, fusese deja invocat, cu peste o sută de ani înainte de Rousseau, tocmai de radicalul (în filozofie) Descartes, în *Discursul asupra Metodei*. (Foarte plauzibil ca, în pasajul respectiv, Rousseau să se fi inspirat chiar din Descartes.) Firește, contextul nu era de data aceasta cel al respingerii unei tradiții de stat, a unui *ancien régime* politic (Descartes era un om prudent și chiar nu lipsit de un spirit al compromisului practic), ci acela al respingerii radicale a tradiției științifice antice și medievale.

4. Departe ca Descartes să creadă, precum Aristotel, că din însumarea tuturor contribuțiilor științifice, fie ele și minore, poate ieși „ceva măreț". Dimpotrivă: explicându-și mersul ideilor, filozoful francez susține, în partea a doua a *Discursului despre Metodă*, că vede valoroasă *numai reconstrucția din temelii*, proiectată de o singură minte, având un singur scop, definită numai de acesta și care, făcând *tabula rasa* din toată tradiția precedentă, produce astfel ceva cu totul nou. Or, pentru a legitima în ochii proprii și ai cititorului său acest gest de o teribilă îndrăzneală în epoca sa, Descartes utilizează mai multe comparații care însă, paradoxal, *îl înscriu într-o venerabilă tradiție a refuzului tradiției:* mai

întâi, cum va face și Rousseau ulterior, dar mult mai pe larg, el invocă (la fel ca și în pasajul citat mai sus din *Meditații*) exemplul tradiției vii a arhitecturii: „vedem că edificiile pe care un singur arhitect le-a proiectat și terminat sunt de obicei mai frumoase și mai bine ordonate decât cele pe care mai mulți au încercat să le cârpească (*raccommoder*, exact termenul folosit și de Rousseau) servindu-se de vechile ziduri care fuseseră construite cu alte destinații." Imediat, filozoful trece la considerații despre urbanism: el critică dispunerea și aspectul orașelor tradiționale, cu străzi curbate, inegale, cu case ba mici, ba mari, fără ordine „de parcă mai curând întâmplarea decât voința unor oameni care s-au servit de rațiune le-a orânduit astfel". Preferă „acele locuri regulate pe care un inginer le proiectează conform cu fantezia sa pe un șes" și conchide că „e anevoie să produci lucruri desăvârșite când nu lucrezi decât peste operele altuia".

Apoi Descartes trece la *comparațiile politice* făcute în același spirit: susține că popoarele care s-au civilizat încetul cu încetul și care și-au stabilit legile în mod conjunctural, treptat și pe măsura nevoilor de moment nu pot fi la fel de bine conduse precum cele care, „din momentul când s-au adunat, s-au supus constituțiilor vreunui legislator înțelept". Și imediat, în termeni foarte asemănători cu cei pe care îi va utiliza Rousseau, aduce exemplul lui *Licurg*: „Cred că dacă Sparta a fost cândva foarte înfloritoare, aceasta nu s-a datorat calității fiecăreia dintre legile sale în particular, dat fiind că multe erau foarte stranii și contrare bunelor moravuri; dar pentru că, nefiind inventate decât *de un singur*

om, ele tindeau toate spre același scop." În fine, filozoful închide cercul, ajungând la ceea ce el numește *„les sciences des livres"*, care, fiind compuse prin contribuții numeroase, adunate de-a lungul timpului, ar fi mai departe de adevăr decât „simplele raționamente pe care le poate face în mod natural un singur om de bun-simț".

Așadar: în ce fel vrea Descartes să ne convingă că refuzul contribuțiilor multiple în cunoaștere e legitim și că „științele cărților" n-au valoarea ce li se atribuie? Printr-un raționament cumva, printr-o demonstrație? Deloc. Prin amintitul „bun-simț"? Nici. În schimb, el pare că se bizuie mai întâi pe un *sentiment estetic*, pe o judecată de gust, fondată, poate, și pe autoritatea marilor arhitecți ai Renașterii.[13] De pildă, Michelangelo i-ar fi declarat lui Giorgio Vasari că, la construcția bisericii San Pietro din Roma, el ar fi eliminat intervențiile neavenite ale lui Rafael și San Gallo, revenind la planul originar al lui Bramante, „întrucât adevăratul autor al unei mari clădiri este cel care a făcut întâile planuri". Acolo unde sunt mulți arhitecți care își conjugă sau suprapun eforturile, așa cum era cât pe-aci să se întâmple – povestește tot Vasari – cu ocazia construirii cupolei catedralei din Florența – iese o „cârpăceală", pentru a folosi cuvântul utilizat deopotrivă de Descartes și Rousseau! Iar această autoritate artistică, la rândul ei, se completează ulterior la filozoful francez cu o materie extrasă, paradoxal, chiar din „științele cărților", dispunând de precedentele oferite de erudiție și de vechea filozofie de inspirație platonică. Descartes

[13] G. Vasari, *Viețile celor mai de seamă pictori, sculptori și arhitecți*, vol. 2, Meridiane, București, 1962, p. 51.

(ca și Machiavelli înaintea sa și Rousseau după el) se reclamă de la tradiția *legislatorului demiurg* care, precum se credea că procedaseră Licurg, Teseu, Moise ori Cirus, ar fi edificat de unul singur și dintr-odată, fără „să cârpească", statul cel mai bun, fără să datoreze nimic instituțiilor anterioare, ci dimpotrivă, eliminându-le pe de-a-ntregul. La bază recunoaștem radicalismul politic și raționalist platonician din *Republica*, *Omul politic* și *Legile*, istoricizat apoi de autori deveniți populari în secolele XVII și XVIII, precum Plutarh sau Xenofon.

Dar tradiția „negativă" a refuzului tradiției „sedimentelor acumulate în timp" la care recurge Descartes în pasajul de față e chiar mai complicată, ceea ce probabil că el nu intenționa deloc să ascundă cititorului atent și cultivat, pentru a vorbi precum Leo Strauss.

Așa cum le prezintă el, comparațiile sale arhitectural-urbanistice par rodul unor observații personale. Inocența lor este însă – cred – îndoielnică, dar Descartes, prudent ca întotdeauna, nu face explicit trimiterile cuvenite, deoarece nu vrea să fie suspectat de ambiții de reformă politică. Bănuiesc însă că remarcile despre urbanism asociate cu cele despre reforma cetăților, urmate imediat de elogiul Spartei, au fost inspirate și de capitolele 8, respectiv 9 din Cartea a II-a a *Politicii* lui Aristotel. Iar urbanistul-legislator care se ghicește în fundal, autorul acelor „locuri regulate pe care un inginer le proiectează conform cu fantezia sa pe un șes" – și Descartes putea crede că cititorii săi, persoane cultivate, îl vor recunoaște –, era, plauzibil, celebrul Hippodamos din Milet, zugrăvit în capitolul 8 al *Politicii*.

Potrivit lui Aristotel, acesta sistematizase Pireul în secolul V. î.Cr. după un plan regulat, cu străzi care se tăiau în unghi drept; mai mult, propusese o constituție ideală, completată de un plan de organizare rațională și funcțională a teritoriului unei cetăți. Voia, pe deasupra, să fie și „competent în privința întregii naturi", fiind „primul – mai spune semnificativ Aristotel – dintre cei care nu au fost oameni politici, care a întreprins să spună ceva despre cea mai bună constituție"[14]. Influența lui Hippodamos asupra *Republicii* lui Platon, mai ales în ceea ce privește existența, în proiectul său, a unei clase militare separate, pare notabilă. (Reamintim că, în capitolele anterioare ale Cărții a II-a a *Politicii*, Aristotel criticase fără menajamente teoria politică a lui Platon, așa cum fusese ea expusă în *Republica* și în *Legile*.)

Aristotel critică în detaliu concepțiile lui Hippodamos, apoi, în capitolul următor (9), critică constituția Spartei, adică pe Licurg. Or, Descartes (pentru care Aristotel e reprezentantul tradiției științifice inacceptabile, bazată pe „sedimente" și „aluviuni") urmează *exact această ordine* – urbanism, legislația Spartei – doar că le elogiază, nu le critică! (Voia doar și el, precum Hippodamos, să fie „competent în privința întregii naturi"!) Această inspirație din *Politica* cu „semn inversat" mi se pare cu atât mai verosimilă, cu cât, așa cum am precizat deja, un alt loc care putea sugera în mod plauzibil referința la Licurg – *Viața lui Licurg* a lui Plutarh –, deși invocă *tabula rasa* la legislatorul Spartei,

[14] Aristotel, *Politica*, II, 8, 1267b.

nu utilizează o metaforă arhitecturală, precum Descartes (și mai târziu Rousseau), ci una medicală. Plutarh compara, într-adevăr, legislația lui Licurg cu activitatea unui medic care, pentru a vindeca un pacient „plin de boli", se vede nevoit să „topească total condiția existentă și, schimbând amestecul umoral (*krasis*) cu medicamente și purgații, să pună bazele unei condiții diferite și noi".

Prin urmare: susțin că a existat mereu o veche tradiție, uneori devenită respectabilă filozofic, alteori criticată vehement – licurgo-hippodamică-platoniciană – a proiectării unitare „urbanist-constituționale", realizată printr-un unic gest demiurgic, totalizator, al unui unic legislator, filozof și urbanist. Acesta nu aplică „legea", și nici măcar nu restaurează o „lege" uitată, precum făcuseră Iosia sau Ezra, ori chiar Platon în *Timaios* și *Critias*. El „face legea", sau mai curând *este el însuși Legea*. Tradiția aceasta – criticată la timpul său de Aristotel – fusese preluată mai târziu cu entuziasm și de platonicianul Thomas Morus în *Utopia,* care nu putea imagina o redresare a statului decât în condițiile planului unic, conceput de o singură minte și pornind de la zero: „Utopienii pun pe seama lui Utopus tot acest plan al orașului, care ar fi fost rânduit de la întemeiere așa cum e azi."[15] Utopia este un stat și o societate care nu datorează nimic trecutului. Așadar, ideea fixă a tradiției la care ne referim era *tabula rasa,* adică respingerea tradiției, deopotrivă de locuire, de stat, de cunoaștere. A opta pentru o astfel de atitudine era, cum spuneam,

[15] Thomas Morus, *Utopia,* II, 2.

paradoxal și ironic totodată: căci însemna *a te servi de o tradiție pentru a delegitima chiar ideea de tradiție,* în sensul de acumulare progresivă, istorică și de împletire a numeroase contribuții diverse și parțiale.

5. Dar ironia nu exclude, uneori, crima. În *Crimă și pedeapsă,* Dostoievski îl pune pe Raskolnikov să preia pe cont propriu această tradiție a refuzului absolut al tradiției. Pentru a-și justifica omorul, eroul lui Dostoievski expune teoria „nihilistă" că oamenii se împart în două categorii: *ordinari* și *excepționali,* primii supunându-se legii, în vreme ce ultimii ar avea dreptul să o anuleze, să o desființeze, pentru a înființa, prin simpla lor voință, o alta nouă: „Oamenii care fac parte din prima categorie (oamenii obișnuiți) – explică Raskolnikov – adică materialul uman, oamenii în genere, sunt prin firea lor conservatori, cumpătați, trăiesc în ascultare și le place să se supună... Oamenii care fac parte din cea de-a doua calcă legile sau sunt înclinați prin firea lor să le calce... Oamenii din prima categorie sunt totdeauna stăpânii prezentului, cei din a doua – stăpânii viitorului. Cei dintâi conservă lumea și o înmulțesc numeric; cei din a doua categorie o împing înainte și o duc spre un țel..."

Și totuși, așa dispus cum era să facă *tabula rasa* din toate legile și tradițiile etice iudeo-creștine, Raskolnikov nu putea evita totuși să se întoarcă brusc spre trecut, adoptând o celebră tradiție pe care o consideră justificatoare pentru teoria sa: exact *modelul Licurg:*

„Am dezvoltat – spune el –, pe cât îmi amintesc, ideea că legiuitorii și marii conducători ai omenirii

începând din timpurile străvechi și continuând cu Licurgii, Solonii, Mahomeții, Napoleonii etc., toți fără nici o excepție, au fost niște criminali, *dacă n-ar fi fost decât prin faptul că, făcând legi noi, au călcat pe cele vechi,* respectate cu sfințenie de societate, moștenite din moși-strămoși; și, desigur, ei nu se dădeau înapoi de la vărsări de sânge (uneori cu desăvârșite nevinovat și vărsat cu vitejie pentru legile cele vechi) dacă acest lucru le putea fi de folos..."

Prin urmare, revoluționarii cei mai aprigi ai modernității – fie din domeniul social-politic precum Rousseau, fie al artei precum Tzara, fie din cel al cunoașterii ca Descartes – rămân, în mod paradoxal, prinși într-o tradiție pe care nu se pot opri s-o citeze și s-o invoce pentru a-și legitima gesturile extreme de refuz al întregii Tradiții gnoseologice, artistice sau etice europene: e drept, aceasta nu este o tradiție „pozitivă", așa cum am văzut în cazurile discutate în secțiunea precedentă, dar nu e mai puțin o tradiție la care chiar și ei, antitradiționaliștii, aderă stăruitor. Astfel, ei demonstrează nu numai că, în fapt, omul nu poate construi nimic într-un spațiu vid, dar că nici măcar în imaginarul propriu și în cel colectiv o astfel de construcție nu pare durabilă: eliminarea cu desăvârșire a *oricărei tradiții* – fie și a uneia a refuzului – rămâne deci un act nu atât inuman – ceea ce poate fi cazul, desigur, pentru cei ca Raskolnikov sau ca Robespierre –, cât unul cu totul non-uman.

6. În corul acestor radicali, va trebui să distingem, în final, încă o voce răsunătoare: aceea a lui Francis Bacon, al cărui program filozofico-științific a fost marcat,

încă din tinerețe, de ruptura față de tradiția aristotelico-scolastică și, implicit, de devalorizarea pretențiilor teologiei. Într-adevăr, pentru Bacon, omul poate recupera, prin știința autentică, așa cum o vedea el, ceea ce a pierdut prin păcatul originar. (Cunoașterea este, așadar, pentru Bacon, o totală restaurație, al cărei *trecut îndepărtat transistoric* coincide cu începutul umanității.) Dar din vechea știință, a anticilor și a medievalilor, nu ar fi prea mult de păstrat: în *Novum Organum*, cartea I, sunt aspru criticați, mai întâi de toate, Aristotel, „care a corupt filozofia naturii prin dialectica sa" (LX), apoi Platon și Pitagora „pentru superstiție" (LXV), laolaltă cu sofiștii (Gorgias, Protagoras, Hippias, Polos, dezavuați mai înainte chiar de Platon însuși în dialoguri), apoi stoicii. Toți aceștia ar fi fost creatori de *idola theatri*, adică de teorii și tradiții doctrinale false. Are, în schimb, unele cuvinte de laudă pentru presocratici, ca Anaxagoras, Heraclit, Democrit, Empedocles (pe care îi cunoștea din lectura lui Diogenes Laertios).

Totuși, Bacon crede că nu este foarte mult de recuperat nici măcar din tradiția presocratică. La un moment dat, el pare convins că a venit momentul să facă *tabula rasa* din întreaga tradiție „pozitivă" a Greciei, devenită între timp atât de prețioasă pentru Renaștere. Numai că acum sfidarea devenea serioasă: într-adevăr, cum să se justifice un astfel de gest radical nu atât înaintea scolasticilor „decrepiți", cât înaintea contemporanilor umaniști, înamorați de elenism, care, desigur, ar fi putut accepta eliminarea din canon a lui Aristotel, dar câtuși de puțin pe aceea a lui Platon, Pitagora sau a unora dintre stoici și epicurei? Iată cum: așa cum

Tzara îl va aduce pe Descartes drept martor al acuzării la procesul intentat de *Dada* raționalismului, tot așa, patru sute de ani înainte, Bacon voia să discrediteze elenismul invocând la tribunal chiar mărturia lui Platon: „Nu putem trece sub tăcere spusele sau mai degrabă profeția unui preot egiptean cu privire la greci: «Voi, grecii, sunteți mereu copii, nu există grec bătrân»" (LXXXI) – scrie Bacon. Nu-l numește explicit pe autorul textului din care citează un întreg pasaj, dar cititorii săi – oameni cultivați – nu puteau ignora nici proveniența sa platoniciană (*Timaios*, 22b), nici contextul. Așadar, o minimalizare, la Platon, mai curând tactică a elenismului, pe motiv că, prea „tânăr" fiind acesta, este lipsit de tradiții veritabile și fără soluție de continuitate (dar urmat de o reafirmare puternică și „patriotică" a sa în mitul Atlantidei și al Atenei preistorice), devine la Bacon o invocare strategică a unei tradiții a autodesconsiderării, pentru a demonstra că se poate respinge tradiția filozofică în general, în numele presupusului ei caracter infantil. Nu știm, din nou, dacă Bacon era conștient de ironia utilizării tocmai a fabulei egiptene a lui Platon, un autor, în ochii lui, puțin demn de crezare și vinovat de „superstiție", pentru a respinge chiar valoarea filozofiei platoniciene, a elenismului și, în general, a anticilor. La fel, nu știm dacă, invocându-l pe Descartes, Tzara era conștient de autoironia gestului său voit „negativ", sau dacă Descartes, când invoca modelul Licurg, pe care îl cunoștea din desconsiderata „știință a cărților", era conștient de aceeași implicație autoironică!

Dar uneori Bacon adoptă și o altă tradiție „negativă" a respingerii tradiției: „Atât cu privire la diferitele feluri

de *idola* și la accesoriile lor" – scrie el apăsat: „Cu o hotărâre fermă și solemnă să le negăm și să renunțăm la ele, iar intelectul să fie temeinic eliberat și curățat." Iar după acest veritabil manifest de *tabula rasa* intelectuală, adaugă: „Intrarea în împărăția omului, bazată pe științe, ca și intrarea în împărăția cerului, nu este îngăduită decât aceluia care a devenit asemenea unui copil."[16] Referința e evanghelică de data aceasta: „Cine nu primește împărăția lui Dumnezeu precum un copil nu va putea intra în ea" (*Marcu*, 10,15) și e o expresie de radicalism, tip *tabula rasa* – firește în cheie morală și religioasă. Bacon schimbă „împărăția lui Dumnezeu" prin „împărăția omului", introduce puritatea intelectului în locul purității inimii, dar păstrează radicalismul formulei tradiționale. A renunța la tradiție, manifestată în diferiții „*idola theatri*" – pare a spune Bacon cititorului său – e negreșit ceva dificil și riscant. Dar iată, e legitim să nu ne pierdem curajul, de vreme ce posedăm o mare *tradiție a renunțării* la tradiție: *chiar Scriptura ne vine în ajutor*, susținând demersul radical al celor care vor să scape de feluritele tradiții „idolatre", deoarece ea ne arată valoarea imensă a gestului celui care „uită" tradiția, recuperând inocența copilăriei – modelul desăvârșit și natural pentru orice specie de *tabula rasa*.

Paradoxul – ironic, dramatic, *atopic*[17]? – rămâne însă: nu formau încă, pe timpul lui Bacon, Scripturile, mai

---

[16] Vezi și Dana Jalobeanu, „Studiu introductiv" în Francis Bacon, *Noua Atlantidă*, Nemira, București, 2007, p. 34.

[17] În sensul dat de mine acestui termen în *De la Școala din Atena la Școala de la Păltiniș*, Humanitas, București, 2004: un proiect care îl elimină din cuprinsul său pe autorul proiectului.

mult chiar decât Aristotel, Platon, Democrit, Licurg sau elenismul întreg, însăși Tradiția? Într-o lume declarată a fi plină de „idoli" ce trebuiau sparți „cu ciocanul", cum avea să ceară mai târziu Nietzsche, Tradiția în sine (nu doar tradițiile) devenea marea idolatrie, al cărei ultim serviciu mai putea fi acela de a oferi arma cu care să fie sacrificată ea însăși. Așa s-a și întâmplat, de fapt. Desigur însă că ne-am putea îndoi de folosul armei preluate la pachet în asemenea împrejurări – o îndoială ce ne va conduce însă pe noi înșine, ca urmași ai lui Descartes, Bacon, Rousseau și Nietzsche ce suntem, în plin paradox. Păstra-vom atunci măcar un dram de autoironie?

Când Socrate are dreptate

Steaua dansatoare

1. Acum mulți ani, în furnicarul unui aeroport internațional – încurcata *selva oscura* din „mijlocul drumului vieții noastre", a celor de azi – am observat, stând la coadă la *check-in,* sau la bagaje, sau la pașapoarte, o fată pe al cărei *T-shirt* sta scris (în italienește): „trebuie să ai în tine încă haos, spre-a da născare unei stele dansatoare".[1] Am întrebat-o dacă știe ale cui sunt vorbele respective. Mi-a răspuns că nu știe, dar crede că aparțin unui star rock al cărui nume l-a uitat; i-au plăcut mult și a cumpărat *T-shirt*-ul din pricina lor.

Păcat – mi-am spus atunci mai întâi –, sărmanul Nietzsche merita o soartă mai binevoitoare decât aceea de a fi ajuns să „vândă" bine, pe post de presupusă stea rock cu nume uitat, piese vestimentare pentru o fată! Nietzsche – principe al spiritului, disprețuitorul „animalului de turmă", vai, și nu o dată misoginul pe de-asupra! Iar acum, al său Zarathustra eșuat pe *T-shirt*–ul

---

[1] Fr. Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra,* I, 5, trad. Șt. Aug. Doinaș, Humanitas, București, 1994, p. 73.

unei fete, într-un terminal de aeroport: ce-ați zice de un Moby Dick bălăcindu-se într-o saună?

Dar destul de repede mi-am dat seama că nepotrivirea pe care o percepusem era mai curând superficială: căci nu e oare lumea noastră, la drept vorbind, și efectul *revalorizării radicale a tuturor valorilor* (*Umwertung aller Werte*) al cărei profet fusese tocmai Nietzsche? Nu sunt și devoțiunea față de o maximă, și respectul arătat unui text de înțelepciune cuprinse printre aceste valori de demult pe care filozoful voise să le spargă „cu ciocanul"[2]? Iar atunci scoaterea cu nepăsare din context, macularea înțelepciunii prin comercializare, adevărul celor puțini servit drept energizant celor mulți nu-s o izbândă (poate nedorită) tocmai a *ciocanului filozofic* ce se auto-lovește, *malgré tout*? Apoi: nu-l dedicase el pe *Așa grăit-a Zarathustra* „tuturor și nimănui" – adică inevitabil și unei fete ca aceea din aeroport, aidoma milioanelor de alte fete asemănătoare, zvelte, cu păr lung, cu blugi, cu *T-shirt*, echipată cu adidași și cu ignoranță senină – nu era ea întruchiparea deopotrivă a lui „nimeni" și a lui „toți"? Pe de altă parte: ce neașteptat de ingenioasă era asocierea (involuntară?) dintre „steaua dansatoare" și „steaua rock"! Stelele – altădată crezute litere ale alfabetului lui Dumnezeu, dansând în ordine pe ritmul armoniei universale – devenite apoi la Nietzsche scântei dionisiace de haos, înainte de a se transforma în fabrici de decibeli – noii idoli, ieșiți cu platoșă, scut și microfon – câtă ironie! – chiar din „țeasta" zeului filozofiei care decretase cândva *Amurgul idolilor*...

[2] Subtitlul cărții *Amurgul idolilor*: „Cum se filozofează cu ciocanul".

Nu întâmplător, deci, îi plăcuseră fetei vorbele lui Zarathustra. Ceea ce acum o sută de ani suna încă patetic, neobișnuit, sfidător la culme, ispită pentru roiuri de tineri intelectuali isterizați și artiști trăsniți care erau sau se credeau geniali, astăzi, enorm trivializat, a devenit un bun comun – nici măcar Zarathustra, magul cu inimă de bronz, n-a scăpat de a fi pus „la comun". Pe cine mai sperie *haosul creator*? Pe timpuri, încercam să-l ascundem sau să-l negăm. Ne era rușine când răbufnea pe dinafară. Numeam asta „păcat", „nebunie" și „viciu". Dar după Nietzsche, Freud, Weber, Foucault, Deleuze, Derrida, Cioran și tot șirul celor care au zvârlit de pe tron rațiunea și conștiința morală am învățat și am fost învățați cu toții că exhibarea haosului din interior e un act salubru. Iar condamnarea „viciului", a „păcatului" și „nebuniei" ar fi expresii sau rezultate ale dominației. Cât despre *creativitate*, în era „reproducerii mecanice a artei" (pentru a vorbi precum Walter Benjamin), ea e azi o virtute democratică, aproape singura supraviețuitoare a unei epoci fără virtuți: de la un atribut al lui Dumnezeu, apoi al geniilor, apoi al artiștilor în general, a devenit acum o cerință aproape obligatorie pentru fișa postului oricărei secretare. S-ar fi mâniat oare Nietzsche pe haosul-medicament, pe creativitatea-cerință-a-postului? Desigur, dar ar fi însemnat să se mânie deopotrivă pe o fată grațioasă ce-i îndrăgise câteva spuse, fiindcă-i veneau ca turnate pe minte, exact la fel cum *T-shirt*-ul pe care erau înscrise îi venea turnat pe corp. Și de ce s-ar fi supărat tocmai el care, prin vocea lui Zarathustra, vorbise cu prietenie unor asemenea fete: „Cum aș putea, aerienelor, să fiu

dușman al dansului divin? Sau al picioarelor adolescente cu glezne atât de grațioase?"[3] Cum ar putea, într-adevăr?

În sfârșit: nu e lumea fetei, cu imoralismul ei lejer, cu sexualitatea ajunsă, subversiv, momeală până și în reclamele de iaurt sau pastă de dinți, cu exaltarea corporalității, cu „moartea lui Dumnezeu" (care nu mai e vestită doar de un țicnit cu o lampă în mână, ci s-a predat decenii de-a rândul pentru zeci de milioane de oameni la cursurile de învățământ politic), cu pierderea sensurilor universale, cu mașinismul ei, în care Heidegger vedea împlinirea uneia dintre formele nietzscheene ale „eternei reîntoarceri a aceluiași", cu războiul valorilor, cu invalidarea rațiunii, cu obligația generală de „a fi autentici", cu obsesia pentru „sensul vieții", pentru „tinerețe", pentru „sănătate", pentru „gândire pozitivă", pentru *loisir* și muzică, dar și cu războaiele ei teribile, bestiale și planetare, cu noua barbarie mereu la atac, nu e aceasta lumea adulmecată deja de acela care susținea că morala, ca și omul, „trebuie să fie depășită" și care anunța, patetic, că „vor fi războaie cum n-au mai fost pe pământ"[4]? Ba chiar îndemna la o „autodepășire a moralei" (a moralei intențiilor, să ne înțelegem), autodepășire care, „ca piatră de încercare vie a sufletului, stă pregătită pentru conștiințele cele mai rafinate, mai oneste, dar și mai răutăcioase de azi". Proiect îndeplinit satisfăcător deja, nu-i așa? Nietzsche pășea numai pe pragul perioadei „extra-morale"

---

[3] Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, II, p. 166.

[4] Fr. Nietzsche, *Ecce homo*, trad. Liana Micescu, Centaurus, București, 1991, p. 72.

(*außermoralisch*) sperate, întrevăzute în depărtare; noi însă trăim binecuvântarea ei „răutăcioasă" din plin. Ne displace? Atunci să apucăm și noi „ciocanul"..., dar degeaba: azi cu ciocanul mai poți sparge doar vitrine și capete în rebeliunile anarhiste din metropole; ideile însă au devenit atât de fluide, minate de relativismul care a proliferat din sporii răspândiți de Nietzsche, încât abia dacă mai opun o flască rezistență! Și apoi, mai avem noi oare vehemența profetului, sau doar nervi, mulți nervi?

Nietzsche nu s-a înșelat deci (sau nu mai mult decât se înșeală de obicei marii filozofi): Omul chiar *a fost depășit*. Ce a rezultat? Ei bine, iată: Supraomul poartă blugi și *T-shirt*, se duce la concerte rock, dansează cu frenezie, are părul mereu despletit ca o menadă sub *extasy*, nu-i mai pasă de arborele cunoașterii binelui și răului al cărui fruct ce strepezește dinții se presupunea că l-au gustat odată *primul bărbat* și *prima femeie*, ci strict numai de consortul lui intangibil, arborele vieții; pe deasupra se bucură de confirmarea haosului din sine, din care tot mai speră, weekend de weekend, să se aprindă cândva o stea – ba fie și o steluță – dansatoare, căzătoare, trecătoare, cum s-o nimeri...

Ce-i rău aici? Ne așteptam oare la altceva? La ceva mai temeinic, mai profund? Puțină dezamăgire e inevitabilă în viață. Oricum ar fi, nu dezamăgiți în replică Supraomul, șoptindu-i că vorbele care i-au plăcut atât de mult sunt... vai, ale unui filozof!

2. Ce vreau să spun cu asta? N-am nimic contra filozofiei. Dimpotrivă. Nimic contra fetelor. Dimpotrivă.

Doar protestez puțin contra acestui filozof cumplit și măreț – Friedrich Nietzsche – care a spus el însuși despre sine că „nu sunt om, sunt dinamită"[5]. Ce-i reproșez? Se va vedea.

Deocamdată, să facem un experiment mental: să presupunem că fata, ori un băiat, în general un tânăr din vremea noastră ar avea capriciul să-și aleagă o altă maximă filozofică pentru *T-shirt*-ul său, una a altui gânditor, din alt timp, din altă epocă, ceva non-nietzscheean; ar avea *de ce* alege o astfel de maximă? Nu contest că ar putea găsi ceva pe plac: de pildă pe heracliticul „toate curg", văzut drept consolare pentru decepțiile amorului. Dar e bine de reamintit că Nietzsche îl aprecia mult pe Heraclit. Așa că vrem să găsim ceva diferit. Însă ce-ar zice dacă i s-ar oferi fraza lui Parmenide, atât de anti-nietzscheană, „totuna-i a gândi și cu a fi"? Cu siguranță ar respinge-o pe dată! Cum să se lase tânărul redus la „a gândi", cum să-și egaleze el ființa-i caldă cu gândirea rece, atunci când în jur totul îi spune că, în cel mai bun caz, gândirea este un mijloc pentru a dobândi o slujbă, ceva bani, prieteni, reputație etc., nu un scop? Vorba aceea din *Faust*, în schimb, i-ar suna plăcut: „de cenușă-i, prietene, oricare teorie,/ dar este verde al vieții pom de aur." Iar faptul că e pusă în gura lui Mefisto, care, pretinzând că e magistrul Faust, își bate joc de un viitor student găgăuță, nu l-ar intimida deloc!

Pe de altă parte, afirmația lui Pascal că „omul e o trestie gânditoare" l-ar enerva, și încă și mai puțin ar accepta-o lipită pe spate sau pe stomac dacă ar afla că

[5] *Ibidem*, p. 72.

Pascal adăuga: „Întreaga noastră demnitate stă în gândire... să ne străduim deci să gândim bine. Acesta e începutul moralei."[6] Iarăși gândirea, iarăși morala – și-ar spune tânărul –, iată două chestii plicticoase, bune pentru tocilari – ca și „teoria"! Nici altele două – cele două sublimuri ale lui Kant – nu l-ar atrage. „Cerul înstelat de deasupra mea" e problema celor de la NASA, ar decide el, cât despre „legea morală din mine", ea e *penultimul cuvânt* la care recurg părinții, profii, șefii ipocriți etc. atunci când vor să interzică ceva plăcut, bineînțeles înaintea... *ultimului cuvânt*: sancțiunea.

Nici pentru apoftegma lui Protagoras „omul e măsura tuturor lucrurilor" nu și-ar scoate bănuțul:

— Nu-mi plac generalitățile – ar zice pesemne. Ce-mi pasă mie de „omul" ca atare și de măsurile lui supraponderale? Poate că nu există așa ceva. Și chiar dacă există, nu-l cunosc. Și dacă-l cunosc, nu-i *cool*. A se slăbi!

Ne grăbim să ajungem la esențial: exasperat de refuzurile tânărului sau tinerei, negustorul nostru ipotetic de apoftegme adânc-filozofice pe *T-shirt*-uri variat-colorate ar scoate din depozit *T-shirt*-ul cu maxima cea mai cunoscută, cea mai clară, cea mai... etc. a *vechii filozofii*: maxima oracolului din Delphi, preluată și asumată de Socrate ca linie conducătoare a propriei vieți și învățături: „cunoaște-te pe tine însuți!"

— Ei hai, i-ar zice el nerăbdător junelui, aici ce mai ai de obiectat?

— Totul.

---

[6] B. Pascal, *Pensées*, Paris, 1929, p. 195.

3. Și are dreptate tânăra sau tânărul. Căci de ce ar adopta-o? Maxima sună a dădăceală, e încruntată, severă, parcă apostrofează. Fără îndoială, atrage atenția asupra unui lucru pe care lumea noastră îl detestă: *datoria*. Avem datorii – susține maxima – mai întâi de toate, față de noi înșine. Mai înainte de bunăstare, job, casă, sănătate, chiar de ceilalți. Or, ne-am dezobișnuit în general să gândim în termeni de datorii. Cunoaștem bine *extremele*: constrângerile, pe de o parte, licențele, pe de alta. Nu-i destul? Credem că da, și de aceea, datoria, ori *centrul* – această conjuncție clasică a libertății cu necesitatea –, a devenit de neînțeles pentru „noi imoraliștii" – cum spunea Nietzsche[7] – și a fost abandonat, uitat. Nu degeaba prin „pierderea centrului" definea și H. Sedlmayr epoca noastră. Datoria, ca și „imperativul categoric" din care ea provenea, a decedat. Și Nietzsche adaugă, în aplauzele aproape ale oricărui om „de azi": „orice am face, nătângii și aparența vorbesc împotriva noastră: «aceștia sunt oameni fără datorii»". Așa e, suntem fără datorii. „Odinioară datoria se scria cu majuscule, acum o scriem cu litere cât mai mici; atunci era severă, acum organizăm show-uri recreative", remarcă Gilles Lipovetsky.[8] Invers, nici față de noi nimeni nu are datorii – mai susține Nietzsche –, nici Dumnezeu, nici societatea, nici părinții și strămoșii, nici noi înșine. „Îl negăm pe Dumnezeu, negăm responsabilitatea în Dumnezeu. Cu asta mai

[7] Fr. Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, 226, trad. Francisc Grünberg, Humanitas, București, 2007, p. 157.

[8] G. Lipovetsky, *Amurgul datoriei*, Babel, București, 1996, p. 58.

întâi noi mântuim lumea."[9] Ce încântare! S-a mântuit deja – de o mie de ori, în direct și la o oră de vârf!

Dar, dincolo de orice și admițând pentru un moment că am putea avea *datorii*, și chiar față de noi înșine, de ce totuși să privești în tine însuți? La ce bun? Ce e acolo atât de măreț de văzut, pentru ca să aibă prioritate asupra altor curiozități? Ce *mai* este interioritatea omului, sau așa-numitul *suflet*? Nietzsche putea scrie (anticipându-l pe Freud): „Toate instinctele ce nu se descarcă spre exterior se îndreaptă spre interior – aceasta este ceea ce numesc eu *interiorizarea* omului; astfel abia în felul acesta se dezvoltă în el ceea ce se va numi mai târziu «sufletul» său."[10] Merită atunci privite cu prea multă luare aminte tocmai acele instincte – crâmpeiele de haos și întuneric? Sau e preferabil să ne preocupăm numai să le aflăm un „debușeu" acceptabil? Sau – cum ne recomandă Nietzsche – să vedem cunoașterea de sine doar la capătul cunoașterii tuturor lucrurilor, deoarece acestea „sunt numai limitele omului"[11], așadar cunoașterea de sine ar fi o cunoaștere „negativă", postumă, prisosul „de după" – un rest? În fine, dacă totuși dăm o scurtă raită înăuntru – atenție: ca orice *rest*, miroase urât!

Altfel stăteau lucrurile pentru Socrate, Platon, Aristotel și continuatorii tradiției lor: ei credeau, naivii, că întorcând privirea dinspre înafară înspre înăuntru,

---

[9] Fr! Nietzsche, *Amurgul idolilor*, trad. Alexandru Al. Șahighian, Humanitas, București, 1994, p. 486.

[10] Fr. Nietzsche, *Genealogia moralei*, 2, 16, trad. Liana Micescu, Humanitas, București, 1994, p. 363.

[11] Fr. Nietzsche, *Aurora*, 48.

refugiindu-se în sinele său cel mai adânc, omul descoperă *tocmai acolo* esențialul: frumusețea, virtutea, ordinea, strălucirea – așadar divinul:

„Întoarce-te către tine însuți și privește – scria Plotin, care, din acest punct de vedere, a dus la limită maxima delphică în interpretarea socratică – : chiar dacă încă nu te vezi pe tine frumos, fă precum sculptorul unei statui...; el mai înlătură ceva, mai șlefuiește pe undeva, netezește, curăță, până ce face vizibilă frumusețea pe *chipul* statuii. La fel și tu: înlătură *prisosul*, îndreaptă ceea ce e strâmb, ceea ce e întunecat curăță și fă-l să fie luminos și nu conteni meșterindu-ți statuia ta, până ce nu ți-ar străluci dumnezeiasca splendoare a virtuții și n-ai vedea cumpătarea urcând pe sacrul tron!"[12]

Maxima „cunoaște-te pe tine însuți" are deci deplin sens pentru omul care ești, dacă, după ce înlături „prisosul", regăsești acolo, în tine, *chipul:* temeiul ultim al ființei tale, luminos și divin; dar dacă nu mai există decât „prisosul", nu-i preferabil să lași pe seama psihiatrului să-ți recompună *psihicul* și să te ocupi cu lucruri mai folositoare? Când cerul interior s-a stins, dialogul cu sinele face loc divanului psihanalitic și incoerențelor asociațiilor involuntare. Și cine n-are *suflet* aibă măcar *psihic*! Dar atunci, nu numai „Dumnezeu a murit", ci și Socrate. Însă – se va zice – asta se știa de mult. Desigur, dar abia de vreo sută de ani vestea acestei morți (ca și a celeilalte) s-a lățit cu adevărat de-a curmezișul lumii; abia de atunci Socrate a răposat cu adevărat, în momentul când s-a aflat că „prisosul" a

[12] Plotin, 1,I,6,9, în Plotin, *Opere*, I, București, 2003, p. 173.

devenit matrice formatoare. Timp de două mii de ani s-a știut că „lumina vine din lumină", cum o afirmau deopotrivă Crezul de la Niceea, dar și păgânul Plotin. Abia de curând s-a consemnat însă că lumina ori „stelele dansatoare" se nasc, de fapt, nici măcar din haos, ci din „prisos"!

4. Or, dacă ne displace această concluzie, dacă simțim că ceva nu e chiar în regulă cu ea, n-ar fi cazul, mai puțin să-i facem lui Socrate elogiul funebru, cât mai ales să-i apărăm memoria? Față de cine? Până la urmă, chiar față de noi înșine, ultimii și cei mai severi acuzatori ai săi. Nu Anytos, Meletos, Lycon și toți ceilalți vechi acuzatori despre care aflăm din *Apologia* scrisă de Platon că l-au calomniat atât de temeinic pe înțelept, încât el însuși nu se mai recunoștea în vorbele lor – nu ei, deci, l-au ucis *cu adevărat* pe bătrânul filozof la 2 400 de ani după ce a luat cucuta. Noi, modernii, am făcut-o, adesea aflați sub inspirația dionisiacă a lui Nietzsche. Nu sarcasmele lui Aristofan despre așa-zisul sofist care i-ar fi învățat pe tineri să-și lovească părinții prea severi l-au trimis *definitiv* la moarte, nu iritarea atenienilor pe filozoful care „avea întotdeauna dreptate" l-a îngropat *până la urmă*, ci noi, modernii, am făcut-o, care i-am risipit moștenirea, ba chiar am întors-o pe dos. Da, am făcut-o atunci când, în loc să curățăm *chipul* de „prisos", am curățat „prisosul" de *chip*. Și unul dintre chirurgii principali ai operației estetice respective (chiar dacă nu și singurul) a fost tocmai Nietzsche, a cărui umbră uriașă s-a întins peste aproape întreg secolul XX!

„Iar noi – noi trebuie să-i mai biruim acum și umbra!"[13] Cine – noi „chipul", sau noi „prisosul"?

Ce-ar fi, atunci, să-i punem să se confrunte pe cei doi – Socrate și Nietzsche, ca la un fel de tribunal de dincolo de timp, dând primului ocazia să se apere, fie și sosind dintr-o postumitate spirituală, dând totodată celui de-al doilea prilejul să-și reia argumentele? Ni se va ierta această punere în scenă, această prea retorică antiteză, dar și asumarea poate nu tocmai chibzuită a rolului de avocat al lui Socrate? Poate că da, pentru că noi înșine, care nu mai știm să fim socratici, avem de rostit o palinodie în această privință. Totuși vrem să sperăm că această *nouă apărare a lui Socrate* împotriva modernității târzii ieșite, în felul ei, și din furia lui Nietzsche nu va fi înțeleasă ca o condamnare a lui Nietzsche însuși, ci ca o fie și întortocheată apărare a filozofiei în ansamblu, cu Nietzsche cu tot. Fiindcă, dacă ceva îi unește totuși pe cei doi adversari, aceasta este măcar faptul că locul nici unuia dintre combatanții filozofi nu e – hotărât nu e – pe *T-shirt*-uri! Sau cumva să spunem, cu o ciudă greu de mărturisit: nu mai e *nici măcar* pe *T-shirt*-uri?

Nietzsche contra *Socrate*

1. *Nietzsche contra Socrate,* prin urmare? Sau Nietzsche contra Platon (a tradiției platoniciene), de vreme ce Socrate rămâne mai ales personajul dialogurilor lui Platon, al căror protagonist se numește „Socrate"? Știm bine,

[13] Nietzsche, *Știința voioasă*, 108, trad. Liana Micescu, Humanitas, București, 2006, p. 126.

și o știa și filologul clasic Nietzsche, că există cel puțin doi „Socrate", dacă nu mai mulți: Socratele istoric, Socratele din dialogurile timpurii ale lui Platon, Socratele din dialogurile de maturitate ale lui Platon (*Menon, Phaidon, Banchetul, Phaidros, Republica, Theaitetos*), Socratele lui Xenofon, Socratele lui Aristofan, Socratele lui Aristotel. Pe care dintre aceștia îl combate Nietzsche? Pe toți (cu excepția, poate, a celui al lui Aristofan), dar mai ales pe un presupus Socrate istoric, reconstituit aproximativ, desigur, mai ales (dar nu exclusiv) pe baza dialogurilor lui Platon. Pentru filozoful german *platonismul* – pe care îl detesta mult mai intens decât pe Platon însuși – pleacă în mod vădit de la Socrate. Iată de ce atacurile sale împotriva filozofiei tradiționale conduc la un asalt masiv împotriva lui Socrate, înțeles ca „părinte fondator" al tradiției filozofiei occidentale – de la Platon la Schopenhauer. E o lecție pe care unii succesori ai lui Nietzsche, Heidegger de pildă, aveau s-o rețină, în momentul când au încercat să revalorizeze gândirea presocratică.

Dar mai e aici ceva important de notat: nu avem de a face numai cu o confruntare între doi filozofi (ori, mai bine, între un filozof și filozoful-personaj din lucrările altui filozof), ci, în mare măsură, asistăm și la o ciocnire între *două stiluri de a filozofa*, ba chiar între două genuri literar-filozofice: *dialogul dialectic* și *fragmentul aforistic*. Căci *forma* în care se exprimă gândirea filozofică nu poate fi, decât foarte provizoriu, separată de conținutul ei, de vreme ce ea nu e o simplă cămașă în care gândirea se îmbracă, ci chiar substanța ei intimă, crescută în afară, precum carapacea țestoasei. Iată de ce va fi

foarte important să examinăm, fie și în mod sumar, felul în care funcționează aceste două genuri: cum încearcă ele să convingă, tipul acestei convingeri și ce presupune demersul persuasiv într-un caz, ca și în celălalt. Din unghiul *genului*, așadar, vom examina confruntarea dintre cei doi.

Deocamdată însă, la tribunalul nostru improvizat, trebuie dat cuvântul acuzării: care sunt criticile pe care Nietzsche i le aduce lui Socrate, învățătorul lui Platon și fondatorul întregii tradiții raționaliste a gândirii occidentale?

2. Faptul de a fi dizolvat spiritul tragic – „dionisiacul" – grecilor sub privirea „ochiului unic și mare de ciclop" al raționalismului – iată reproșul fundamental adus de Nietzsche lui Socrate în prima lui operă importantă, *Nașterea tragediei din spiritul muzicii* (NT). Alături de Euripide (cu care se înrudește mult ca spirit), dar într-o măsură poate și mai decisivă – scrie Nietzsche –, Socrate afirmă împotriva mitului, dar mai ales a spontaneității vieții, dominația rațiunii, pe care o întemeiează prin dialectică. El descoperă că poeții, scriitorii, oamenii de stat nu-și pot explica acțiunile, chiar pe cele reușite, cu atât mai puțin le pot explica altora, și că astfel ei procedează instinctiv, deși uneori cu succes. „*Doar instinctiv*, cu această formulă atingem miezul însuși al gândirii socratice. Prin ea, socratismul condamnă atât arta, cât și etica timpului său".[14] Ideea nu era, desigur, nouă. Numai că marea noutate este că

[14] Nietzsche, *Nașterea tragediei din spiritul muzicii*, 13, în vol. *De la Apollo la Faust*, Meridiane, București, 1978, p. 238.

Nietzsche răstoarnă scara valorilor: în loc ca exigența rațională a reflexivității să fie salutată, așa cum se întâmplase până la el, ea e acum condamnată aspru: „...Socrate se credea menit să reformeze starea de lucruri: el, el singur, cu dispreț și trufie în privire, el, premergătorul unei culturi, al unei arte și al unei morale cu totul de altă natură, înfruntă o lume din care am fi prea fericiți să prindem cu venerație măcar un crâmpei."[15]

Socrate „lichidatorul", așadar: el ar fi combătut instinctele sănătoase ale vieții – susține Nietzsche în NT – deoarece era o ființă profund incapabilă să înțeleagă esența și valoarea tragediei. Iar Platon, deși mult mai artist prin natura sa, ar fi acceptat „cenzura" artei impuse de Socrate, de parcă ar fi fost „corupt" de dascălul său. Vocația lui Socrate e a „non-misticului prin excelență" – scrie Nietzsche. Raționalismul său opunea, deci, pesimismului tragic al vechii culturi grecești un optimism etic și epistemologic („nimeni nu face răul de bunăvoie, virtutea e cunoaștere"). Instinctul său, pe care Nietzsche îl vede manifestat prin „daimon"-ul său, ar fi, la Socrate, „critic" și producător de cenzură, iar nu creator, precum la autorii tragici și la artiști: îl oprește să acționeze, nu îl inspiră la depășirea limitelor individuației raționaliste. De aceea, ca cineva funcționând sub semnul unei lucidități excesive și distructive pentru spiritul tragic și mitic, Socrate instaurează, pentru Nietzsche, tradiția *unui tip uman nou în istorie*, anume „omul teoretic"; dar faptul este

[15] *Ibidem.*

departe de a fi un merit în ochii filozofului german. Dimpotrivă, e expresia unei catastrofe!

Căci nu numai că *omul teoretic*, spre deosebire de artist, sfâșie misterul protector al mitului făcând astfel viața insuportabilă; lucrul cel mai grav e că el o face în numele *unei mari iluzii* de care nici nu-și dă seama; știința, care se va naște din viața, și mai ales din moartea lui Socrate, nu e o descoperire a adevărului, așa cum s-a crezut mereu, ci e „iluzia profundă... că gândirea, urmărind firul conducător al cauzalității, pătrunde până în cele mai adânci abisuri ale realității, și că gândirea poate nu numai să recunoască realitatea, ci și să o îndrepte."[16] Așadar, socratismul, rațiunea și știința sunt, în fapt, numai *legitimări falacioase* ale optimismului epistemologic, dar și politic, – simple „iluzii metafizice" –, și deloc substituirea marilor reprezentări mitologice și teologice prin adevăruri verificabile și demonstrabile, așa cum au crezut întotdeauna socraticii și urmașii lor, filozofii Luminilor!

Trebuie subliniată noutatea aspră adusă de Nietzsche: nu e vorba doar despre valorizarea extraordinară a artistului; deja Schopenhauer o făcuse, proiectând geniul la înălțimi de semizei. Schopenhauer includea însă în categoria „geniu", alături de artiști, și pe filozofi, deși era mai sceptic față de valoarea oamenilor de știință. Pentru Schopenhauer, geniul ținea încă de cognitiv și de intelect: mintea genială se eliberează de „voință", reușind să contempleze ceea ce el numește „ideile platonice", în mod intuitiv însă, și nu discursiv,

[16] *Ibidem*, 15, p. 246.

așa cum reflectează simplul om talentat. De fapt Schopenhauer reinterpretează în cheie gnostic-dualistă, fără a o altera decisiv, viziunea stoic-neoplatonică despre „înțelept" sau „filozof", transferând-o asupra geniului. La Nietzsche lucrurile stau însă altfel încă din *Nașterea tragediei*: Nu geniul – arată el – îi lipsește lui Socrate; dar geniul lui este dizolvant, „nihilist". El oferă o iluzie, o marfă calpă oamenilor, luându-le în schimb aurul mitului. Căci e o simplă iluzie ideea că rațiunea filozofică sau științifică ar descoperi esențe ascunse și eterne ale lucrurilor și lumii. Astfel de esențe – „Idei platonice" – pur și simplu nu există decât în mintea filozofilor care nu „descoperă" decât ceea ce își propun dinainte să descopere.

Lupta decisivă se dă, pentru Nietzsche, *între apărarea și negarea vieții*, iar Socrate și raționalitatea sunt socotiți a fi împotriva vieții autentice, împotriva instinctului vital și a naturii nedenaturate, senzuale, fericite, pe care Schopenhauer le condamna încă, după modelul vechii filozofii. Explicându-și mult mai târziu în autobiograficul *Ecce homo* poziția din NT, Nietzsche putea scrie:

„Socrate este pentru prima oară recunoscut ca instrument al disoluției grecești, ca *decadent* tipic. «Raționalitatea» împotriva instinctului. Raționalitatea cu orice preț ca o putere periculoasă care îngroapă viața." Și de asemenea: „Am fost primul care a văzut adevărata antiteză: instinctul degradării care se întoarce cu dorul răzbunării împotriva vieții (creștinismul, filozofia lui Schopenhauer, chiar și filozofia lui Platon într-un anume sens, întregul idealism, ca forme tipice), și formula

afirmării supreme... o acceptare fără rezerve a suferinței înseși, a vinii înseși, a tot ce este îndoielnic și străin în existența însăși."[17]

Așa stând lucrurile, două sunt caracteristicile pe care, mai ales în lucrările sale mai târzii, Nietzsche le dezvoltă din acest portret negativ esențial pe care el îl făcuse deja lui Socrate în *Nașterea tragediei*: a) Socrate este întemeietorul tradiției unei mari *ficțiuni filozofice*: ceea ce numim azi esențialism; b) Socrate este tipul uman al *plebeului*, al „decadentului" care, din *resentiment*, se răzbună pe societatea celor nobili, contribuind la nimicirea acestei magnifice societăți și la răsturnarea valorilor autentice.

Mai întâi, Nietzsche insistă că Socrate se află la originea unei îndelungate tradiții filozofice și științifice falsificatoare (Heraclit pare a fi fost marea și unica excepție), care ucide viața: „Tot ce au mânuit, filozofii de mii de ani încoace – scrie el în *Amurgul idolilor* (AI) în secțiunea intitulată „Rațiunea în filozofie" – n-au fost decât concepte-mumificate; nimic real n-a ieșit viu din mâinile lor... Moartea, prefacerea, vârsta deopotrivă ca zămislire și creștere pentru ei reprezintă contraargumente – ba chiar infirmări. Ceea ce este nu *devine* și ce devine nu *este*" – rezumă Nietzsche principiul *vechii filozofii*, de nedespărțit de rolul lui Socrate și al lui Platon.[18] Invers decât la aceștia, realitatea simțurilor, în nesfârșita ei diversitate și multiplicitate, reprezintă la german adevărul și autenticul, în vreme ce falsul, minciuna, inautenticul sunt exact acolo unde platonis-

[17] *Ecce Homo*, *op. cit.*, pp. 38–39.

[18] *Amurgul idolilor*, *op. cit.*, p. 465.

mul mai ales vedea Ființa: „minciuna unității, a reicității (*Dinglichkeit*), a substanței, a duratei... Rațiunea este cauza pentru care noi falsificăm mărturia simțurilor." Rațiunea – care adesea se bazează pe o reificare inacceptabilă a înțelesului unor cuvinte – iată o temă devenită foarte la modă și după Nietzsche:" „Rațiunea" în limbă: oh, ce înșelătoare e muierea asta e bătrână! Mă tem că nu vom scăpa de Dumnezeu, pentru că mai credem încă în gramatică!" – izbucnește sarcastic filozoful.[19]

Și, rezumându-și atacul împotriva oricărei tradiții filozofice pentru care lumea simțurilor era „aparentă" și lumea gândirii – „adevărată", întorcând totul de-a-ndoaselea, Nietzsche demască „minciuna" platonismului peren: „lumea «adevărată» a fost susținută prin opoziție cu lumea reală: o lume aparentă în fapt, în măsura în care e doar o iluzie moral-optică."[20]

Ei bine, tocmai această presupusă „iluzie moral-optică" – adică ceea ce azi numim uneori „esențialism" – fusese pusă, pentru prima oară, de către Socrate la temelia meditației filozofice ulterioare, așa cum observase succint și decisiv Aristotel în *Metafizica:* „Socrate se ocupa cu problemele etice, dar deloc cu întreaga natură; totuși, în cadrul acestor probleme, el căuta universalul și, primul, și-a îndreptat mintea către problema definiției. Or, Platon a acceptat învățătura socratică datorită acestui gen de probleme, dar a considerat că definițiile se referă la o altă realitate decât cea sensibilă. Căci – credea el – este cu neputință să dai o

[19] *Ibidem,* p. 469.

[20] *Ibidem.*

definiție generală unei realități senzoriale ce se modifică neîncetat."[21]

3. Dar, dacă rațiunea e mincinoasă în sine, ea este, pe de altă parte, o instanță justificatoare și de legitimare. Ce anume, atunci, legitimează ea? În cazul lui Socrate (ca și în cazul creștinilor, al evreilor în Antichitate, dar și al celor mai mulți dintre filozofi), răspunsul lui Nietzsche, dat mai ales în secțiunea „Problema lui Socrate" din *Amurgul idolilor* (dar și în alte locuri), este de un radicalism aproape fără precedent în istoria gândirii: rațiunea legitimează *resentimentul și dorința de răzbunare* ieșite dintr-un deficit vital, dintr-un spirit de *decadență* pe care Socrate l-ar fi întruchipat cu anticipație și care apoi s-a generalizat.

„E ironia lui Socrate o expresie a revoltei? A resentimentului plebei? Oare se delectează ca oprimat cu propria-i ferocitate a loviturilor de cuțit ale silogismului?... Să fie oare dialectica doar o formă de *răzbunare* la Socrate?"

Da – lămurește Nietzsche: Socrate a fost un plebeu, cu o înfățișare de criminal patologic, un „degenerat" genial și de o înfricoșătoare urâțenie, trăind într-o societate pentru care frumusețea trupească era o valoare supremă și o expresie a nobleței. „Totul la el e – decide Nietzsche – exagerat, *buffo*, caricatură." În același registru de sarcasm negru, este descrisă și dialectica sa: e o formă de impolitețe, un mod ignobil de a-ți „dezgoli" (*bloßstellen*) adversarul, de a-l face să se simtă idiot, de

[21] Aristotel, *Metafizica*, I, 6, 986b.

a-l determina să-și dea pe față rațiunile ascunse; e ca și când l-ai soma să se dezbrace în public, după care ți-ai râde de el că e obez și zbârcit la trup. (Probabil că Nietzsche se inspiră dintr-un pasaj din *Theaitetos*, unde interlocutorul lui Socrate, matematicianul Theodoros, se plânge că a discuta cu Socrate seamănă cu dezbrăcarea într-un gimnaziu, ceea ce nu e prea agreabil când nu mai ești la prima tinerețe.) Oricum, metoda vine împotriva bunului-gust: „Pretutindeni unde autoritatea ține încă de bunele maniere, unde nu se «aduc dovezi», ci se ordonă, dialecticianul este un soi de paiață (*eine Art Hanswurst*): se râde de el, dar nu e luat în serios."[22]

Totuși – recunoaște Nietzsche – „paiața" de Socrate, cu apelul său la raționalitate, a fost cumva și un *salvator* și a fost luat în serios la un moment dat. Căci pentru societăți intrate în decadență, incapabile să-și mai ordoneze în mod natural instinctele contradictorii, cum era Atena secolului IV, dar și cum a devenit mai târziu modernitatea, pentru societăți „bolnave" lăuntric, prin urmare, raționalitatea a devenit o necesitate, o barcă de salvare. Din nou vedem că rațiunea – departe de a avea un sens epistemic sau euristic – are la Nietzsche o valoare improprie, am zice soteriologică de astă-dată: „Fanatismul cu care întreaga gândire greacă posterioară (lui Socrate) se aruncă asupra raționalității trădează o stare de urgență: exista un pericol, exista o singură alegere: sau să mergi spre prăbușire, sau să fii rațional în mod absurd..."[23] Firește, o astfel de alegere, strâmtă și absurdă, nu aduce deloc o însănătoșire

[22] *Amurgul idolilor*, *op. cit.*, pp. 459–469.
[23] *Ibidem*.

autentică, ci numai o remisiune aparentă și temporară: rezistența prin rațiune împotriva instinctelor e o maladie ea însăși, o lovitură perversă și decisivă dată „vieții".

Nu e de mirare, deci, că cel care, uzând de fascinația sa, a dorit să salveze o societate deja bolnavă îmbolnăvind-o mult mai rău, Socrate, bufonul cel urât și grobian, era el însuși un om grav „bolnav" sub raportul vitalității sale profunde – susține Nietzsche, care crede că moartea lui Socrate a fost, de fapt, o sinucidere mascată. Într-adevăr, ultimele sale cuvinte prin care îi cerea lui Criton să dăruiască un cocoș lui Asclepios i se par lui Nietzsche că înseamnă „pentru cel care are urechi de auzit": „O, Criton, viața este o boală!"[24] Și iată cum acuzațiile aduse lui Socrate sfârșesc cu o calomnie – cea mai perfidă cu putință, cred: „Socrate a vrut să moară, nu Atena; el și-a dat singur cupa cu otravă, el a silit Atena să-i dea cupa cu otravă..." Aluzia, desigur, e la faptul consemnat de Platon în *Apologia lui Socrate* că acesta și-a iritat acuzatorii, neasumându-și nici o vină, refuzând să se umilească și să promită că nu va mai filozofa, ba chiar recomandându-le concetățenilor să-l ospăteze toată viața în pritaneu ca pe un erou național. Filozofia socratică, ca formă perversă, maladivă, de sinucidere printr-o aparentă inculpare a Cetății – iată greul cuvânt de blam al lui Nietzsche la procesul etern al lui Socrate!

4. Retrospectiv și rezumativ: critica lui Nietzsche la adresa lui Socrate gravitează în jurul a trei mari *repere*, de altfel strâns asociate: cel *epistemologic*, cel *psihologic*

[24] Fr. Nietzsche, *Știința voioasă*, 340, *op. cit.*, p. 208.

și cel *patologic*. Potrivit cu primul (apărut timpuriu în NT), Socrate ar fi condamnat și respins adevărul artei – singurul autentic – prin insistența pe teorie și raționalitate care sunt forme ale unei ficțiuni metafizice, și nu mijloace de a descoperi adevăruri eterne. Chiar obsesia rațiunii pentru unitate, simplitate, permanență, eternitate, esențialitate ar fi dovezi ale ficționalității sale, deoarece, după Nietzsche, *realitatea autentică este devenire*, e multiplă, variată, în perpetuă transformare, așa cum numai arta, eventual, o poate întruchipa.

Conform reperului psihologic (central de fapt), Socrate era plebeul care, din resentiment, voia să se răzbune pe oameni mai nobili decât el, era diformul care voia să-i pedepsească pe cei frumoși, cel a cărui dialectică era un instrument prin care marginalul obținea o victorie neloială asupra celor destinați prin fire să conducă. Altminteri, dialectica era o formă grosolană, necuviincioasă de a-ți asigura o victorie discutabilă și efemeră. Rolul său era și este în continuare strategic și legitimator, iar nu euristic; el nu descoperă un adevăr, ci satisface o trebuință psihologică ascunsă.

Potrivit reperului patologic, în fine, raționalitatea și dialectica au fost medicamentele pe care o societate deja bolnavă, deja intrată în decadență, deja în declin vital, pradă unor instincte contradictorii pe care nu le mai poate stăpâni, le-a luat din disperare, îmbolnăvindu-se în fapt și mai mult cu ele, sperând să poată amâna un timp o disoluție aproape inevitabilă. Amânarea s-a produs, dar pe termen lung situația nu e salutară deloc. Evident, epoca modernă și pozitivismul secolului al XIX-lea sunt aici direct vizate ca moștenitoare deopotrivă ale maladiei și remediului său iluzoriu.

Imputări covârșitoare! *Și totuși: paradoxal*, simțim uneori la Nietzsche o secretă simpatie, ba chiar o afinitate nedeclarată față de Socrate! (O recunoaște, de altminteri, singur, într-o notiță postumă: „Socrate, ca să mărturisesc numai, mi-e atât de aproape încât mai întotdeauna intru în luptă cu el."[25]) Să fie afinitatea explicabilă prin faptul că Nietzsche înțelege că Socrate e un mare adversar, aproape singurul pe măsura sa, că e un mare ironist, un mare psiholog, așa cum era el însuși? Sau că era un marginal, ca și el? Sau că, de asemenea precum el însuși, Socrate le vorbea oamenilor fără menajamente, că nu-i cruța – și o făcea, la modul eroic chiar, riscând? Sau e faptul că Socrate era un mare *erotic?* Și nu semăna Socrate – după mărturia lui Alcibiade din *Banchetul* – cu un Silen sau un satir, ființe erotice, bufone, diforme, dar divine, acoliți ai lui Dionysos, zeul preferat al lui Nietzsche, zeu pe care îl elogiase chiar în *Nașterea tragediei*, pentru care a compus ditirambi și cu care tindea să se identifice când depășise pragul vieții sale conștiente? Sau poate mai curând explicația stă în bănuiala lui Nietzsche că, în sinea sa, Socrate e mai lucid decât o afirmă de regulă, că el însuși, în adâncul său, se îndoiește de valoarea de cunoaștere a rațiunii și a științei pe care, altminteri, le proclamă drept bunuri supreme – pe scurt, că acel ins enigmatic și fără egal, de n-ar fi fost Socrate, ar fi putut fi... Nietzsche?[26]

---

[25] Volker Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, C.H. Beck, Verlag, München, 2006, p. 29.

[26] V. și David M. McNeill, „On the Relationship of Alcibiades' Speech to Nietzsche's Problem of Socrates" în vol. *Nietzsche and Antiquity. His Reactions and Responses to Classical Tradition*, Camden House, 2004.

„Este cumva orice raționalitate (*Vernünftlichkeit*) numai o teamă de pesimism, o stratagemă de a-l evita? O frumoasă apărare de urgență împotriva adevărului? Vorbind moral, ceva precum o lașitate și un fals? Vorbind non-moral, o viclenie? Oh, Socrate, Socrate, acesta ți-era cumva misterul? Oh, ironic plin de mister, aceasta ți-era, pesemne, ironia?"[27]

5. Socrate, așadar, s-ar fi hotărât să joace dublu: „instinctelor trebuie să li se dea ascultare, în vreme ce rațiunea trebuie convinsă să le dea acestora o mână de ajutor, oferindu-le motive întemeiate."[28] Un mare fals, fără îndoială, ba chiar „o formă de supremă autoînșelare" (*eine Art Selbstüberlistung*) cu care ajunge însă să-și potolească frustrarea. Și totuși – parcă din nou simțim *afinitatea secretă* pe care filozoful german o resimte pentru cel grec – acel misterios ironist și psiholog care „a răzbătut cu privirea până la iraționalul din judecățile morale", plebeul care a răsturnat lumea nobililor pe care acum filozoful anunțat de Nietzsche trebuie s-o răstoarne din nou la loc – avea, parcă, cu ironia lui subversivă, o inegalabilă măreție...[29]

Cât despre Platon (în măsura în care poate fi separat de Socrate), acestuia Nietzsche îi face uneori câte o reverență, dar se bucură de mai puțină simpatie disimulată: e prea metafizician, autor al unei lumi de ficțiuni – Ideile –, o anticipare a creștinismului pe care

---

[27] „Încercare de autocritică" în *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen*, De Gruyter, Berlin/New York, 1999, p. 13.

[28] Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, 191, *op. cit.*, p. 105.

[29] Ibidem, 212, pp. 141–143.

Nietzsche îl detestă din răsputeri. (Creștinismul e un „platonism pentru «norod», proclamă el.[30]) Originea socială ar fi fost și la Platon determinantă pentru felul în care a filozofat: fiind nobil de neam, ar fi fost „mai nerăbdător și lipsit de șiretenia plebeului": ar fi risipit o uriașă energie – cea mai mare pe care a risipit-o vreodată un filozof, susține Nietzsche – „pentru ca să se convingă pe sine că rațiunea și instinctul merg de la sine spre un singur scop". Nobilii sunt „risipitori", vezi bine, și acceptă mai greu viclenia decât plebeii! Firește, Platon l-ar fi „ameliorat" pe Socrate, i-ar fi tăiat colțurile respingătoare: ar fi înlăturat utilitarismul acestuia care „mirosea a plebe", ar fi interpretat filozofia maestrului său în mod temerar, extrăgând din ea un sublimat mai select și mai rafinat. Totuși n-a înlăturat iluzia fundamentală a socratismului, dimpotrivă, a sporit-o – putem crede – prin recursul falsificator la teoria Ideilor. Rezultatul (la care a contribuit din plin apoi creștinismul) este descris necruțător de Nietzsche ca reprezentând în final victoria și domnia gloatei, care are nevoie de justificarea rațiunii pentru a se consola de propria-i neputință cu o lume de iluzii.

Pe de altă parte, în NT, Nietzsche îi recunoștea încă lui Platon geniul artistic și vedea în dialogul platonician, care face din Socrate centrul său de referință, un fel de surogat al vechii tragedii, un amestec al tuturor genurilor literare – ba chiar „o barcă de salvare a vechii

[30] *Dincolo de bine și de rău, op. cit.*, p. 9.

poezii împreună cu toți copiii ei". Dar mai târziu[31], Nietzsche devine sever, chiar sub raport artistic, cu dialogul platonician pe care nu-l mai poate gusta literar și în care vede aproape numai „decadența" stilului. Pe deasupra, respinge „acest tip de dialectică copilărească care se auto-complace" și e de părere că a-i simți farmecul e cu putință numai pentru cei care nu au citit dialogurile... lui Fontenelle! „Platon e plicticos" – conchide provocator amatorul de Fontenelle. I-l opune, în schimb, în conținut pe Tucidide, marele realist politic, ce ar fi dat expresie unui curent sofistic de neprețuit în mijlocul „escrocheriei morale și idealizante a școlilor socratice" (*inmitten des... Moral- und Ideal-Schwindels der sokratischen Schulen*). După care adaugă: „Curajul înaintea realității diferențiază în ultimă instanță astfel de naturi precum Tucidide și Platon: Platon este un laș înaintea realității – ca urmare, se refugiază în ideal. Tucidide se posedă *pe sine* în mijlocul violenței – *ca urmare*, păstrează și lucrurile în mijlocul violenței..." Fără îndoială că nu vreo insensibilitate artistică l-a determinat pe Nietzsche să nu-l guste pe Platon, așa cum nu o opacitate estetică îl oprise cândva pe Platon să-i iubească pe Homer și pe tragici: în ambele situații, filozofii se aflau sub dictatul logicii implacabile a propriilor filozofii.

Să revenim însă la „problema lui Socrate", marele „bolnav". Au ascultat viața acestui „mare ironist" și viața lui Nietzsche de logicile filozofiei lor, așa cum

[31] *Amurgul idolilor*, „Ce le datorez anticilor", 2, *op. cit.*, pp. 542–543.

Nietzsche însuși și-o vedea pe a sa? Sau, dimpotrivă, au format la ei biografia și filozofia, luate desigur în interpretarea filozofului german, un teribil chiasm? Socrate „a suferit de viață", a fost – ne spune Nietzsche – în ascuns, un „bolnav", un pesimist, un „decadent", a crezut, în pofida aparențelor, că „viața este o boală"[32]. Pe de altă parte, Nietzsche afirmă că el însuși, dimpotrivă, a crezut în viață, că s-a vindecat de pesimism prin propria voință: „M-am luat pe mine însumi în mână și eu însumi m-am vindecat. Condiția necesară pentru aceasta – orice fiziolog va recunoaște – este în fond să fii sănătos", scrie el în *Ecce Homo*.[33]

Dar ce ironie: primul dintre ei, „bolnavul", a murit cu cugetul limpede și senin, condamnat de atenieni pe nedrept să bea cucuta, dar înconjurat până în ultima clipă de prieteni și discipoli cu care a discutat filozofie, pe care i-a îmbărbătat, care i-au respectat memoria, i-au păstrat spusele și i-au continuat ideile, așa cum a făcut-o Platon în primul rând. Al doilea a fost condamnat de viață și, după ce a fost vegheat zece ani de o soră neghioabă și fanatică, care avea să abuzeze de el și de memoria sa și avea să-i falsifice într-o anumită măsură scrierile postume, urma să moară cu mințile demult rătăcite – sărmanul, cel „sănătos în fond"...

Aforism și dialog

1. Nietzsche – am văzut – pretindea că e „plictisit" de dialogul socratico-platonic. Îl simți nerăbdător și

---

[32] *Știința voioasă*, 340, *op. cit.*, p. 208.

[33] *Ecce Homo*, „De ce sunt așa de înțelept", *op. cit.*, p. 8.

nărăvaș dinaintea avansului meticulos și temeinic (și totuși adesea imprevizibil) al dialogului. Interogațiile repetate ale acestuia, uneori banale, i se păreau o necuviință, o „dezgolire" între oameni liberi și nobili. O disimulare forțată, care caută un acord imposibil și, poate, nici măcar dezirabil. O forțare a consimțământului prin ascunderea șireată a unor premise. O concesie prea mare făcută principiului non-contradicției. Mă tem că i-ar fi dat dreptate lui Callicles din dialogul *Gorgias*, care, excedat, îl invita pe Socrate fie să-și prezinte în fine punctul propriu de vedere printr-un discurs ceva mai lung, fie să-și pună întrebări și să-și dea răspunsuri *de unul singur* (505d). (Este ceea ce, de altfel, face Nietzsche însuși în unele aforisme, în care inserează mici dialoguri.) Cu alte cuvinte, ar fi preferabil să se renunțe la dialog. Ar fi fost, de asemenea, de acord cu iritarea lui Thrasymachos din *Republica*, care îi reproșează lui Socrate disimularea ironică și pretenția ignoranței, ceea ce îi pune pe adversari într-o poziție inconfortabilă de care Socrate ar ști să profite *dirty fun play*.

Dar ce-ar fi spus Socrate (sau „Socrate", personajul platonic) despre aforismul nietzscheean – fragment de câteva rânduri adesea, alteori ceva mai lung – oricum exprimând cu strălucire un gând aparent definitiv, dar modulat mereu, din alte unghiuri, fără însă a schimba viziunea de ansamblu? Cred că i-ar fi plăcut definiția dată de Karl Kraus aforismului în general, cum că acesta „este fie o jumătate de adevăr, fie un adevăr și jumătate". Cu alte cuvinte, uneori aforismul are lapidaritatea gnomică a sentințelor poeților și gânditorilor

presocratici, precum Simonide sau Heraclit, al căror înțeles exact scapă și care își disimulează insuficiența analizei sub cuvinte enigmatice și echivoce; alteori aforismul ar semăna cu unele discursuri ale retorilor, discursuri care (spune Socrate în *Protagoras*), „precum vasele de aramă lovite, vibrează îndelung pe același ton, fără să fie în stare să răspundă obiecțiilor care le întâmpină"[34]. În orice caz – ar fi spus pesemne Socrate – *aforismul ratează adevărul – prin exces sau prin lipsă*. Care adevăr – ar fi replicat mânios Nietzsche? Să fie vorba despre *prejudecățile filozofilor* pe care aceștia le botează „adevăruri"? Sau despre acel adevăr care, „femeie fiind" (în germană, ca și în greacă, termenul pentru „adevăr" e de genul feminin", așa că cei doi s-ar înțelege bine la acest capitol), „nu i-a prea lăsat până acum pe filozofii dogmatici în budoarul ei"?[35] Iar cea mai rea, mai durabilă și mai primejdioasă dintre erorile dogmatice ar fi fost tocmai descoperirea de către Platon, „corupt" de plebeul Socrate (care descoperise valoarea conceptului), a Spiritului pur și a Binelui în sine!

2. Nimic deci, la prima vedere, mai diferit, mai contrastant, mai predispus confruntării mutuale, așadar, decât dialogul și aforismul. Și totuși, din nou paradoxal: nu regăsim oare îndărătul acestui contrast, a acestei adversități, *secreta, paradoxala afinitate* despre care vorbeam, un fond comun, la prima vedere aproape insesizabil, dar tot mai evident pe măsură ce reflectăm,

---

[34] Platon, *Protagoras*, 329b.

[35] Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, „Prefață".

între Nietzsche și Socratele dialogurilor platoniciene la care m-am referit ceva mai înainte?

Dacă vom privi istoria filozofiei de la o oarecare „înălțime", vom constata un „centru masiv", durând peste două mii de ani, timp în care filozofia s-a exprimat cu precădere prin intermediul *tratatului sistematic*. Înainte de el – adică de Aristotel – prima expresie *proprie* filozofiei este dată de *dialogul socratico-platonic*. Înainte de acesta, avem desigur o mare gândire filozofică – cea a presocraticilor, exprimată mai ales în poeme; dar lipsea încă *instituția* filozofiei, așa cum îi lipsea și numele. Abia odată cu dialogul socratic apare instituția filozofiei și, desigur, faptul nu reprezintă o coincidență. De partea cealaltă a „centrului", mai ales odată cu Nietzsche și după el, tratatul sistematic devine desuet. Deja chiar *Nașterea tragediei*, deși aceasta nu este încă scrisă în aforisme, e un fel de antitratat și, prin destulele sale formulări lapidare, percutante, memorabile, pregătește faza aforismului. Firește, în ansamblul filozofiei, tradiția tratatului sistematic nu dispare ca atare, dar e folosită tot mai puțin și mai impropriu și cu tot mai multe evadări și formule eretice. (Nu putem numi *Tractatus*-ul lui Wittgenstein „tratat" în sensul tradițional al cuvântului.) Cât despre tradiția dialogului, ea este aproape cu totul abandonată, ceea ce simbolizează, desigur, „lichidarea" ultimului „rest" socratic, viu încă în epoca clasică. De aici înainte, nu numai că filozofia se întreabă necontenit ce mai este și ce mai poate întreprinde – ceea ce a făcut aproape întotdeauna –, dar ea nu mai are un gen de expresie predilect prin care să pună întrebările.

Așadar: *un centru masiv – tratatul – și două extremități „subțiri", dar esențiale: dialogul și aforismul.* Prima extremitate este contrazisă de tratat – Aristotel refuză în mod explicit „dialectica" dialogică în numele elaborării unei doctrine consistente și arhitectonice; cea de-a doua extremitate respinge ea însăși, vehement, tradiția tratatului sistematic în numele *refuzului* unei doctrine consistente, articulate arhitectonic. „Negarea negației"? O secretă reîntâlnire a criticilor peste „cadavrul" tradiției socotite perimate a tratatului?

Să notăm imediat și că, dacă genul tratatului a fost practicat cu virtuozitate și profunzime (chiar dacă cu metode diferite) de un număr considerabil de mari filozofi, precum Aristotel, Plotin, Proclos, Augustin, Toma d'Aquino, Descartes, Spinoza, Hobbes, Leibniz, Locke, Kant, Fichte, Hegel, chiar Schopenhauer (ca și de mulți alții mai puțin importanți), *atât dialogul, cât și fragmentul aforistic rămân, în reușita filozofică maximă, exemplare aproape singulare:* dialogurile scrise după Platon, în imitația acestuia – ale lui Cicero, Bruno, Galilei sau Leibniz –, sunt, sub raport literar și chiar filozofic, lucrări notabile, dar modelul rămâne, și de departe, de neegalat. La fel se întâmplă și cu aforismul: nimeni după Nietzsche n-a mai reușit să practice aforismul filozofic (și poate aforismul în general) cu geniul acestuia (poate cu excepția unor pagini ale lui Wittgenstein). Și nu mă refer la conținut, ci strict la formă – dar oare se pot ele separa? Atunci de ce această soartă comună – aceea de a străluci o singură dată, orbitor, fiecare sub pana câte unui singur scriitor-gânditor?

Explicația mi se pare a sta în caracterul idiosincratic al ambelor genuri. Forța *dialogului* rezidă în personalitatea atât de neobișnuită a protagonistului: Socrate. Socrate ironicul, Socrate „răutăciosul", Socrate misteriosul, Socrate paradoxalul, da, Socrate „bufonul", cel care pretinde că e un ignorant și care își sâcâie cu întrebări enervante interlocutorii – indiferent de profesia și statutul social al acestora – și care reușește să-i plaseze pe toți în final, *inclusiv pe sine*, într-o remarcabilă confuzie și incertitudine. Un adevărat dialog filozofic, în sensul adânc al cuvântului, nu e o simplă dezbatere, o analiză dialectică a unor teze. Această analiză se poate face foarte bine – și încă mai economic – prin intermediul unui tratat. Dar dialogul autentic, socratico-platonic, nu e nici o dramatizare a unui tratat unde adversarii de idei ai autorului să fie „jucați" de personaje, precum în dialogurile lui Bruno sau Galilei. Nu e nici un truc literar sau propedeutic care să facă accesibilă filozofia pentru începători. E *o dramă* fără o concluzie certă. Chiar dialogul platonician de maturitate – precum *Phaidon*, *Banchetul*, *Theaitetos* sau Cartea I a *Republicii*, păstrează vitalitatea și tensiunea unor dezbateri esențiale și cu final dramatic. Dialogul socratico-platonic tipic, de tinerețe, propune un scenariu în care cineva, care inițial stătea pe o poziție tare și aparent stabilă, iese înfrânt și rușinat, iar cel aparent slab la început iese mai tare la urmă, chiar dacă victoria e departe de a-i aparține chiar și lui în întregime. Dialogul presupune, așadar, ignoranța, „prostia" simulată ironic (dar bine simulată) a personajului principal. Când aceasta dispare, în a doua parte a activității lui Platon,

ca în *Republica* sau *Timaios*, dialogul autentic tinde și el să-și piardă substanța.

Și atunci cum ar fi putut supraviețui dialogul? Într-adevăr, *care filozof s-a mai putut pretinde, cu atâta ironie și gravitate deopotrivă, ignorant după Socrate*? Iar dacă ar fi făcut-o, ar mai fi fost el oare crezut? Nu s-ar fi făcut el de râs pretinzând că nu știe nimic, imitându-l în chip jalnic totodată prin această declarație pe Socrate? De aceea, cum să produci dialoguri de valoarea existențială a celor socratico-platonice fără să fii tu însuți... Socrate?

Ceva idiosincratic există și în *fragmentul aforistic* filozofic, a cărui forță de șoc stă în definitiv în *enormitatea sa*. El nu e un gen independent pe care Nietzsche l-a adoptat, ci e un gen pe care, ca atare, el l-a creat (chiar dacă s-a inspirat din moraliștii francezi, din Pascal etc.) și care este indisociabil de personalitatea sa inimitabilă și irepetabilă. Într-adevăr, cine a mai, nu gândit, ci *întruchipat* cu atâta forță ca el deopotrivă *nulitatea tuturor valorilor*, cât și *valoarea intens-afirmativă a proclamării continue a acestei nulități?* Cine a mai susținut cu tot atâta putere de convingere că nu există adevăr, că „totul nu e decât interpretare", deși chiar această afirmație contrazice negația respectivă? Or, cred că efectul de „vertige" pe care îl produce aforismul nietzscheean stă, în fond, în oximoronul insolubil al acestei enorme „afirmări a negației" – autodistructive și autoafirmative totodată, care captează totul în jur – pe autor și cititor deopotrivă într-o indisociabilă unitate – ce poate fi ilustrată și prin acest cunoscut aforism: *„Și când privești multă vreme într-un abis, și abisul privește înăuntrul tău."* Așadar, cine a mai practicat, cu tot atâta

virtuozitate precum Nietzsche, această *contaminare* a afirmației de către negație (sau invers)? Nimeni... în afară poate tot de acela care contaminase, el cel dintâi, afirmația și negația pretinzând că „știe că nu știe nimic" și despre care Pierre Hadot a spus odată, cu dreptate, că ar fi „o mască a lui Nietzsche însuși" – Socrate![36]

3. Prin urmare, iată o *a doua analogie* de fond între cele două genuri (după cea a excentricității lor), altminteri atât de diferite: legătura lor indisociabilă a fiecăruia în parte cu *viața* unui singur om, și anume un om – în ambele cazuri – *straniu, neobișnuit, contradictoriu*. Pe deasupra este vorba despre doi gânditori rămași relativ de neînțeles pentru contemporani (și parțial chiar și pentru posteritate), priviți cu admirație dublată de nedumerire, tratați în ambele cazuri ca *excentrici*, când nu, în cazul lui Socrate, chiar ca inamic public; sunt doi oameni care își supun contemporanii, modurile lor de a gândi, tradițiile lor cele mai sfinte, inclusiv pe politicienii respectivi, unei critici necruțătoare și care duc, fiecare în felul său, o viață debordând de departe orice normalitate a timpului lor; sunt inși profund originali, neclasificabili, *care, ambii, își investesc viața, fără rest, în activitatea lor filozofică*, fiind orice mai degrabă decât „filozofi de catedră", specialiști, savanți, oameni „onorabili". Unul, ce-i drept, nu a scris nimic, dar trăiește pentru eternitate în scrierile marelui său discipol (Platon), de care nici nu mai poate fi separat; celălalt,

[36] *Apud* McNeill, *op. cit.*, p. 230.

prin scrisul său fără egal, a devenit unul dintre pilonii gândirii, ba chiar ai culturii secolului XX.

De aceea ambele genuri cunosc numai un singur caz cu adevărat mare și, în rest, doar imitații mai bune sau mai rele, sau anticipări onorabile. Ca două expresii *excentrice*, ele deopotrivă se opun *centrului* – tratatului sistematic – un gen cu mult mai larg și mai generos, nelegat de un anume fel de viață, gen care nu are nimic idiosincratic în el.

Și iată o *a treia analogie de fond* dintre cele două genuri – și, desigur, dintre cele două tipuri de demersuri în ansamblu: *antipatia lor comună pentru construcții elaborate, arhitectonice, geometrice* – metafizice sau de altă natură – conjugată cu refuzul elaborării unui jargon filozofic mai mult sau mai puțin esoteric. Evident, ne referim aici la dialogul propriu-zis socratic, aparținând primei etape din creația lui Platon, lăsând deoparte dialogurile platoniciene mai târzii, precum *Republica*, *Sofistul* sau *Legile*, care în părți masive ale lor (primul menționat) sau în totalitate (celelalte) devin simple tratate, doar formal [illegible], dispariția personajului Socrate din dialogurile târzii arată limpede că Platon abandonează dialogul autentic, socratic, impropriu pentru elaborarea unei doctrine sistematice, demers care îl preocupa tot mai mult în această etapă târzie.

Într-adevăr, și dialogul, și aforismul pun în joc *o colocvialitate* angajată care se opune vădit gravității impersonale și abstracte a tratatului filozofic. Acesta, începând cu Aristotel și terminând cu Hegel (pentru a nu mai vorbi despre Husserl sau Heidegger), optează pentru o terminologie elaborată și chiar abstrusă, cu

grijă evitată atât de dialogul socratic (și de Platon în cea mai mare măsură), cât și de aforismul lui Nietzsche. Motivul esențial este, desigur, că atât dialogul, cât și aforismul asumă urgența unei sarcini critice și etice și susțin în mod programatic că singurul lucru important pentru filozofie este *descoperirea* omului (în ambele sensuri ale cuvântului). Platon – e drept – va dezvolta ulterior un sistem metafizic, dar ideea socratică de bază – că singurul lucru care merită cu adevărat cercetat este *în ce fel trebuie să trăiască omul* și *ce este* (dar și *cine* este) *el cu adevărat* – rămâne nealterată. Acest sistem va forma etajele superioare ale unei clădiri pe care, pentru a spune astfel, Socrate o voise, poate, doar cu parterul. Nietzsche, pe de altă parte, își propune distrugerea etajelor superioare (și a celor adăugate între timp) și nu se poate crede că era favorabil nici față de parterul care le susținea. Dar nici nu-l poate demola: căci și la el totul coboară la „parter" – la om, ba chiar „la subsolul" acestuia!

Aici regăsim, probabil, și vocația comună de *anti-dogmatism* (în sensul filozofiei germane – de „criticism") al ambelor genuri filozofice, dar, în sens mai adânc al ambelor filozofii: pe de-o parte mă refer la dialogurile de tinerețe ale lui Platon – acelea „socratice" – de obicei *aporetice*, contrazicând în chip dramatic, poate chiar la ultimele fraze, cum se întâmplă în *Protagoras*, tot ce se construise trudnic până atunci și lăsând deopotrivă personajele, dar și pe cititorii din toate timpurile în confuzie și destul de agasați. Dar chiar multe dintre dialogurile sale mai târzii, precum *Theaitetos*: ele construiesc numai parțial edificiul anunțat, lasă numeroase

schele goale, pereții nefinisați abundă, numeroase unghiuri rămân nedereticate, abia de sunt întrevăzute; alteori, se introduc mituri care tulbură tic-tac-ul regulat al dialecticii. În plus, diversitatea personajelor, vitalitatea acestora, alternanța unghiurilor de vedere, faptul că nu arareori personajele secundare – fudulul Hippias, pripitul Menon, impertinentul Callicles, zănaticul Euthyphron, condescendentul Protagoras, ori chiar taciturnul Philebos – *par să aibă dreptatea lor* – destul de solidă – *împotriva lui Socrate* – nu sunt acestea tot atâtea indicii ale deschiderii dialogului, ale faptului că, la urma urmelor, pentru el drumul, aventura, tentativa, tentația sunt măcar la fel de importante ca și scopul, reușita? Iar dacă, într-un anume sens, *cartea* e o expresie a închiderii, cuprinzând între coperțile sale un text, în fond de neschimbat în răspărul tuturor interpretărilor, n-are dreptate Paul Friedländer să afirme că „dialogul este unica formă de carte care pare să suspende forma cărții"?[37]

Firește. Dar aproape la fel stau lucrurile și cu aforismul lui Nietzsche: neîncheiat și el, discutabil, chestionabil, confruntabil, intolerabil, provocator mai ales la culme, întrebând mai des decât răspunzând, iubind contrazicerea și aporia mai mult decât consecvența și certitudinea, *aforismul decide până la urmă că mai nimic nu poate fi decis:* ceea ce se vede, stilistic, și când pune ostentativ puncte de suspensie (ați observat câte aforisme se termină cu puncte de suspensie, mai ales în operele târzii?) El e cu adevărat opera acelui „filozof

[37] Paul Friedländer, *Platon*, I, Walter de Gruyter, Berlin, 1964, p. 166.

al viitorului" care se voia Nietzsche, mare aporetic și ispititor, care – aflăm – *are și n-are dreptul* să fie desemnat drept un „ispititor" (*Versucher*); „Acest nume este la urma urmei o tentativă (*Versuch*) sau, dacă vreți o tentație (*Versuchung*)."[38]

4. Acum intervine însă și o primă diferență *existențială* majoră a celor două genuri, care le plasează cumva la *extremitățile* trăirii vieții: dialogul socratico-platonic este, prin excelență, o *experiență publică și o punere în comun*. Diferite opinii, de cele mai multe ori poncife intelectuale, reprezentări colective tacite, credințe personale sunt examinate prin faptul că devin explicit *publice*, aduse între oameni care devin avocații lor, și supuse în acest fel exercițiului dialectic. *Logos*-ul dialogic e depus *în centru*, pentru a folosi formula lui Jean-Paul Vernant, iar acolo fiecare îl poate examina *în comun*, la lumina zilei. *Nu ți-l poți închipui pe Socrate altminteri decât conversând, practicând filozofia în mijlocul atenienilor săi*, chiar dacă dialogul efectiv nu are loc decât cu unul dintre ei. În orice caz, ficțiunea construită de dialogul socratico-platonician sugerează foarte pregnant *publicitatea*, mai ales atunci când avem de-a face cu un dialog povestit de Socrate (precum *Protagoras*), sau de un alt personaj, care, la rândul lui, relatează o conversație aflată de la un martor ocular (precum în *Phaidon*, în *Theaitetos* și în *Banchetul*). Dar chiar atunci când discuția în doi e directă și rămâne fără martori, așa cum e cazul în *Phaidros*, intervin de obicei personaje

[38] *Dincolo de bine și de rău*, 2, 42, *op. cit.*, p. 56.

suplimentare prin intermediul discursurilor lor relatate de altcineva (ca oratorul Lysias în acest caz, sau sofistul Protagoras în *Theaitetos*), ceea ce amplifică mult impresia de spațiu public sau de comunitate dialogică. În orice caz, e important de notat că cel supus *anchetei socratice* este totodată și cel care trebuie să stabilească, prin dialog, temeiurile opiniilor sale. *Altfel spus, cei aduși la judecata dialogului devin și propriii lor judecători publici.* Pe de altă parte, Socrate însuși – omul istoric – nu poate fi imaginat decât printre alți oameni, încolțindu-i cu întrebări incomode și dovedindu-se, în mod paradoxal, mai înțelept decât ceilalți în ochii auditoriului strâns să-l asculte, așa cum el însuși o recunoaște în *Apologia* (22e). Un Socrate *privat*, vorbind de unul singur cu sine, sau șușotind la urechea unuia singur, sustrăgându-se controlului spațiului public, e o contradicție în termeni.

Dimpotrivă, tocmai un Nietzsche *public* pare greu de imaginat. Nietzsche – se știe bine – a fost toată viața matură un singuratic, un valetudinar, fără domiciliu stabil, mutându-se mereu, după anotimpuri, în diferite pensiuni din Elveția și Italia. Cariera sa didactică a durat relativ puțin. Prieteniile sale masculine, feminine (Richard Wagner, Erwin Rohde, Lou Andreas-Salomé) au sfârșit furtunos, au lâncezit, ori s-au diluat cu trecerea timpului. El însuși mărturisește că a primit inspirația pentru *Așa grăit-a Zarathustra* „la 5 000 de picioare depărtare de oameni și de timp" (într-o pădure, în apropierea lacului Silvaplana)[39]. „Solitudine – aceasta este prima, puternică impresie prin care te înlănțuie apariția lui Nietzsche" – constată prietena sa, Lou

[39] *Ecce Homo, op. cit.*, p. 52.

Andreas-Salomé. (Și totuși nu avea și Socrate momentele de absolută solitudine când cădea în meditație, rupt de orice, așa cum făcuse timp de 24 de ore – povestea Alcibiade în *Banchetul* – în cantonament la Potideea?) Nu întâmplător de aceea, și aforismele lui Nietzsche pleacă de la observațiile personale ale unui observator singuratic și orgolios al firii omenești: ele sunt confidențe secrete pe care el le face unui cititor ideal, într-un *spațiu privat*, despre tot restul oamenilor și ideile acestora. Desigur, într-un anume sens, și aceste confidențe devin publice, de vreme ce sunt tipărite. Dar ele nu sunt de la început puse *la mijloc*, plasate într-un spațiu comun, rațional, al tuturor celor interesați. Ele împărtășesc cititorului care e singur înaintea lor – pentru a ne exprima mai clar – un fel de *bârfe* enorme, pe care subiecții lor se presupune că le ignoră atunci când ele sunt șoptite cititorului.

Iată de ce spațiul ideal de manifestare a aforismului este, desigur, abstracția generală a textului tipărit, dar în fapt este *spațiul încă privat al ascultării bârfei*. Aici aflăm lucruri sumbre despre ceilalți, despre firile lor și despre credințele lor cele mai sfinte, despre oameni care nu pot fi de față, pentru a avea ocazia să răspundă; *e ca și când Nietzsche ne-ar da posibilitatea să le scrutăm sufletul și mintea prin gaura cheii*, să-i spionăm fără cruțare din partea cealaltă a ușii sau a gardului, fără ca ei să-și dea seama: „să fii observatorul invizibil" – își definește, într-adevăr, el rolul.

Căci ochiul, spion și spusa clevetitoare nu se învoiesc – cum ar putea oare? – ca subiecții lor să fie *deopotrivă judecați și judecători*. Dimpotrivă, ele îi separă pe cei care ascultă de cei care le constituie subiectul

interesului; ele practică, așadar, *o scoatere din comun*. Aforismul descrie, astfel, o experiență a „scoaterii din centru" a *logos*-ului, spre deosebire de dialog, care este una „a punerii în centru" a sa. De aceea, dacă dialogul îi reunește pe oameni cu propria lor capacitate de control și judecată, determinându-i să se judece pe sine, așa cum face Socrate, de pildă, cu sofiștii Protagoras, Gorgias ori Thrasymachos, aforismul îi separă pe oameni de această capacitate, îi izolează în capsula propriilor obsesii și resentimente.

Și asta o face chiar și atunci (și chiar mai ales atunci) când respectivii sunt gânditori de profesie, filozofi: aceștia ar fi – ne suflă Nietzsche la ureche – „avocați, care nu vor să se numească așa, și anume șireți purtători de cuvânt (*verschmitzte Fürsprecher*) ai propriilor prejudecăți pe care le botează «adevăruri»". Dar împotriva acestor pretinse adevăruri nu sunt furnizate decât arareori argumente raționale propriu-zise pe care să le putem cântări, cu care argumentele adverse să intre într-o formă de dezbatere; nu, noi suntem intoxicați numai cu *suspiciuni de nedovedit dar ispititoare și de nerespins categoric*, cum este, de pildă, aceasta privitoare la formalismul geometric al *Eticii* lui Spinoza: acesta „[acel hocus-pocus al formei matematice] cu care Spinoza ajunge să-și cuiraseze și să-și mascheze filozofia [...] pentru a intimida de la bun început îndrăzneala agresorului care s-ar încumeta să-și arunce privirea asupra acestei fecioare de necucerit, această Pallas Atena: — câtă timiditate, câtă vulnerabilitate personală ne trădează această mascaradă a unui pustnic bolnav!"[40] De

[40] Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, I, 5, *op. cit.*, p. 15.

unde știm însă că Spinoza era „un bolnav" (sub raport spiritual)? De unde știm că această boală a determinat forma *Eticii?* Și mai ales: de unde știm că „boala" specifică a lui Spinoza este mai semnificativă pentru conținutul operei decât raționalismul secolului al XVII-lea? Ei bine, știm toate acestea fiindcă Nietzsche s-a uitat în „budoarul zeiței adevărului" prin gaura cheii, a văzut acolo boala filozofului, și nu doar pe cea fizică, și, cu obiectivul neiertător al unui *paparazzo* modern, i-a pătruns toate secretele, după care ne-a suflat la ureche batjocoritor și diagnosticul, și consecințele sale funeste! Filozofiile sunt respinse prin distrugerea reputației autorilor.

Nu-i lipsit de interes că și etimologic cădem peste aceeași distincție: *dialogos* înseamnă discurs distribuit între mai mulți – *dia-logos* –, deci care circulă printre oameni și poate fi, așadar, supus controlului intersubiectiv. *Aphorismos,* dimpotrivă, (de la *aphorizo* – „a delimita", „a mărgini") are sensul de „diviziune", „tăietură", „separare". Primul gen filozofico-literar vizează, prin urmare, crearea de asocieri între oameni, chiar dacă, uneori, stârnește resentimente care pot deveni fatale atât comunicării, cât și autorului. Cel de-al doilea retează sistematic și voit aceste asocieri, izolează. Ambele vor o ieșire din turma umană amorfă, ceea ce dialogului îi reușește de obicei prin crearea unor mici societăți dialogice; aforismul însă schimbă brutal turma cu însingurarea. Așadar, între massă și individ, dialogul socratic intercalează mici nuclee de societate erotico-rațională; dimpotrivă, aforismul, ratând *centrul,* lasă individul singur în față cu massa – ce-i drept, încurajat

să-i reziste în mod eroic, deși fără prea multă speranță. Poate și ca urmare a acestora, din dialog e greu de citat, ceea ce îl face puțin utilizabil într-o lume fără răbdare și comercială ca a noastră, care nu citește, ci citează. Celălalt – aforismul, ca orice bârfă – e întotdeauna *citat* cu plăcere (chiar dacă incomplet, fie și pe un *T-shirt*), însă *citit, citit bine* – o, cât de rar!

5. Dar iarăși găsim o *afinitate*: tocmai aceste două genuri *extreme* ale filozofiei sunt deopotrivă și cel mai mult asociate cu *psihologicul* – probabil fiindcă punctul comun de inserție în viață al ambelor este *suspiciunea*. Că, în general, filozofia trebuie să practice într-o anumită măsură arta suspiciunii, arătându-se neîncrezătoare în ideile curente, ba chiar în cele mai rezonabile dintre ele, e, desigur, un lucru evident. Poți însă rămâne suspicios numai față de ideile care nu par perfect evidente – precum Descartes, Hume sau Kant, de exemplu –, nepreocupându-te de întruchiparea lor personală, de cei care se fac direct purtătorii lor de cuvânt. E chiar nefirească prea multă personalizare, acolo unde științificul și arhitectonicul au intenția să domine de la o anumită altitudine. Așa s-a întâmplat, de obicei, cât timp prioritatea a avut-o *centrul* lumii filozofiei – care s-a exprimat prin intermediul tratatului tradițional și al rațiunii obiective. Dar dimensiunea etică și critică proprie atât dialogului, cât și aforismului interzice această planare impersonală. Dimpotrivă, ambele genuri sunt, inevitabil, confruntări personale și personalizate cu oameni vii și abia mai apoi cu ideile pe care aceștia se întâmplă să le personifice. În definitiv, ai o dispută

cu *cineva*, nu cu *ceva*, în definitiv, bârfești pe *cineva*, nu *ceva*! Dialogul și aforismul – și filozofiile respective – au, deci, *în comun* încă o trăsătură de bază: *suspiciunea generalizată a doi psihologi înnăscuți și, aș spune, de neîntrecut – mai întâi față de semenii lor și abia apoi față de ideile acestora*. Paul Ricoeur – se știe – l-a plasat pe Nietzsche, alături de Marx și de Freud, în „școala suspiciunii"; dar că, de fapt, suspiciunea față de oamenii vii, chiar mai mult decât față de idei, l-a caracterizat mai întâi de toate chiar pe „părintele fondator" al tradiției filozofiei occidentale, pe Socrate, a fost mai puțin observat.

Amândoi filozofii, de altminteri, o știu și o recunosc deschis.

La Socrate – așa cum aflăm din propria-i mărturisire făcută la tribunal cu o modestie simulată, *eironeia*, în *Apologia* – totul începe cu suspiciunea sa față de – nu oricine – ci chiar față de veneratul oracol al lui Apolon din Delphi. Acesta comunică unui discipol că Socrate e cel mai înțelept dintre oameni. Or, cum se îndoiește de sine, neștiindu-se deloc înțelept, Socrate are impertinența enormă de a pune la îndoială spusa Zeului însuși – cât o fi el de Zeu – și își propune să o „falsifice", ca să vorbim precum K. Popper: „m-am dus la unul dintre cei care se cred înțelepți, pentru ca, dacă mi-ar fi cu putință, să resping în acel caz spusa oracolului (*hos elenkxon to manteion*)" (Ap. 21c). Cum se știe, încercarea de falsificare eșuează, căci respectivul ins – un om politic important – nu e deloc înțelept, ba mai mult, spre deosebire de Socrate care măcar își cunoaște limitele, acesta le ignoră cu suficiență. Seria încercărilor

neizbutite de falsificare a spuselor Pythiei continuă, fiind asumată ca o misiune divină, prin confruntarea cu oratorii, cu poeții, cu artizanii, cu sofiștii, pe scurt, cu aproape toți atenienii sau străinii care sunt dispuși să se supună interogațiilor impertinente ale lui Socrate. Până la urmă, suspiciunea inițială față de adevărul spusei Zeului devine *suspiciune aproape generalizată față de oameni*; mai cu seamă cei care „aveau cea mai bună reputație păreau a fi aproape cu totul lipsiți de înțelepciune, în vreme ce alții, deși păreau mai nevoiași, erau mai vrednici și cugetau mai bine" (22a). Rezultatul operațiunii e că nimeni nu mai e, deci, așa cum se credea a fi la început: oamenii cu reputație bună sunt dovediți, în realitate, a fi niște impostori; alții, mai modești în aparență, sunt ceva mai buni, dar și ei foarte imperfecți și ignoranți. Socrate, care se îndoiește de propria lui știință până la a pretinde că nu o are deloc, e totuși cel mai înțelept dintre oameni, deși nu știe, chipurile, nimic, în vreme ce Zeul care avea aerul de a fi dat un oracol fals, pare a rămâne singurul cu adevărat înțelept, posesor al unei științe inaccesibile până una-alta, fie și numai pentru că nu se poate, din păcate, demonstra contrariul.

În chip paradoxal, așadar, Socrate începe să filozofeze *din suspiciune față de Zeu* și din încredere față de oameni. Continuă până la moarte cu suspiciunea sporită mereu față de oameni și încrederea mereu mai mare în Zeu. Dar e chiar încredere oare? Nici asta nu e foarte sigur, căci cum să explicăm reînnoirea continuă a încercărilor neizbutite de falsificare a Zeului? Îi cere oare Zeul, în slujba căruia se recunoaște Socrate, *să*

păstreze mereu o urmă de îndoială în zei, pentru ca să mai aibă o urmă de speranță în oameni?

Ei bine, din acest paradox al suspiciunii față de semeni se naște tradiția filozofiei socratico-platonice! Cum sfârșește ea – s-ar zice – două mii de ani mai târziu? Printr-o altă mare suspiciune!

„Că un psiholog fără egal vorbește din cărțile mele – anunță Nietzsche în propria-i „Apologie" (*Ecce homo)* egolatru, dar cu destulă dreptate – aceasta este prima intuiție la care ajunge un bun cititor... Propozițiile cu care în principiu toată lumea este de acord, ca să nu mai vorbim despre filozofii buni la toate (*Allerwelt-Philosophen*), moraliștii și alți zevzeci, capete seci, îmi par naivități de neînțelegere: de exemplu, acea credință că «non-egoist» și «egoist» sunt contrarii... Dar nu există nici acțiuni egoiste, nici non-egoiste: ambele concepte sunt un nonsens (*Widersinn*) psihologic."

Marea suspiciune a lui Nietzsche („nihilismul" său) e că morala, valorile altruiste, cele creștine, democrația, dar și rațiunea de origine socratico-platonică, știința în general, apoi „voința liberă", „imperativul categoric" etc. nu sunt decât *iluzii* – ce-i drept, uneori avantajoase și profitabile, dar nu mai puțin iluzii. Ele se nasc din lipsa de curaj a oamenilor și a filozofilor: „Eroarea (credința în ideal) nu este orbire, eroarea e lașitate", scrie el.[41] Privirea lui neiertătoare și pătimașă – „ochiul lui mare, de ciclop", fie și într-o altă variantă decât cea socratică, dar urmând aceeași tradiție nihilistă – scrutează deopotrivă originea lucrurilor, dar

[41] *Ecce Homo, op. cit.*, p. 4.

mai ales pe aceea a oamenilor și, de aici, a ideilor lor, deconspirându-le secrete penibile, care ni-i fac ridicoli și, prin urmare, lipsiți de credibilitate în afirmațiile lor. Un mod de judecată frecvent în viața socială și în cea politică din vremea noastră – *a deduce din puțina credibilitate a unui personaj falsitatea spuselor sale* – a devenit la Nietzsche metodă critică fundamentală: „El, [filozoful], are *datoria* de a fi neîncrezător, de a privi lumea dușmănos, din toate abisurile bănuielii."[42] Pentru cei care, astăzi, sunt plătiți să privească în felul inaugurat cândva de Nietzsche, avem un cuvânt tehnic: *paparazzi!*

Spre pildă, cum să mai crezi în știință când Nietzsche, uitându-se „răutăcios", prin gaura cheii, la oamenii de știință, ne arată că felurile lor de a face știință se explică prin obârșia lor socială? „Fiii funcționarilor de la registratură" devin clasificatori schematici. „Există filozofi care nu sunt în fond decât creiere schematice – acestora formalul meseriei părintești le-a devenit însăși esența lucrurilor... Fiul unui avocat va continua să fie avocat și ca cercetător, vrând în primul rând să-și păstreze dreptatea și abia în al doilea rând să aibă, poate, dreptate."[43] Mai aflăm că fiii pastorilor protestanți (să se aibă Nietzsche în vedere pe sine?) sunt convinși că vor fi crezuți, de îndată ce au enunțat o teză, „fiindcă au înrădăcinată obișnuința de a fi crezuți, aceasta la părinții lor făcând parte din meserie!" Dimpotrivă, savanții evrei ar ține mult la logică, deoarece evreii, în mod tradițional, s-au obișnuit să nu fie crezuți – susține Nietzsche – și atunci se văd nevoiți să forțeze

[42] *Dincolo de bine și de rău*, 2, 34, *op. cit.*, p. 49.

[43] *Știința voioasă*, 348, *op. cit.*, p. 222.

consimțământul celorlalți. „Nimic nu este mai democratic decât logica" – spune Nietzsche aparent aprobator, dar în fapt echivoc, deoarece îi cunoaștem bine dezgustul pentru democrație exprimat în atâtea rânduri: „Pentru ea, logica, chiar și nasurile coroiate sunt drepte." Europa ar trebui să le fie recunoscătoare evreilor – mai adaugă filozoful care ura totuși, cum se știe, antisemitismul – pentru că i-a adus pe ceilalți „la rațiune"; cu toate acestea, adăugăm noi, „nasurile coroiate" *nu pot fi* drepte, evreii lui Nietzsche rămân evrei, iar logica, tot după el – departe de adevăr...

Cunoașterea lui Nietzsche derivă astfel din intuiția psihologică, sau chiar din excursuri sumare, adesea nedrepte, dar profunde de sociologie; ghicim deja profitul pe care îl vor trage de aici relativiștii secolului XX, cei care (păstrând „perspectivismul" filozofului german, dar fără pătrunderea sa psihologică) vor încerca să probeze că nu există cunoaștere obiectivă și universală, ci numai determinări psihologice, sociologice și culturale de natură individuală comunitară sau socială. Principiul „privitului prin gaura cheii" pentru a discredita („deconstrui") ideile, pus în mișcare de Nietzsche va triumfa în științele umane ale secolului XX, mai întâi la Sigmund Freud, apoi la mulți alții – de la Max Weber la Michel Foucault.

6. Nu putem, desigur, ignora aici nici dimensiunea ironiei, comună celor doi. Căci iată: dialogul socratico-platonic și aforismul nietzscheean împărtășesc și datul fundamental că sunt singurele genuri filozofice care utilizează nu numai în mod consecvent, dar și în mod

esențial *ironia*. *Ethos*-ul lor comic, ironic sau sarcastic contrastează flagrant cu impersonalitatea aristotelică, gravitatea stoică, dogmatica neo-platonică și scolastică, uscăciunea kantiană, emfaza hegeliană și chiar cu poeticul mitic al Socratelui platonic din unele dialoguri mai târzii, precum *Phaidros* (dar și cu poezia oraculară din *Așa grăit-a Zarathustra*). Este cazul să ne întrebăm dacă nu cumva tocmai poziția lor *excentrică* în ansamblul filozofiei, cât și pasiunea lor comună *antidogmatică*, dedicată subversiunii intelectuale și politice, nu au generat utilizarea masivă a ironiei. Cred că da, căci excentricitatea, marginalitatea trebuie să utilizeze mijloace „oblice" pentru a ataca „centrul", iar stârnirea râsului este un astfel de mijloc oblic nu doar predilect, ci și indispensabil. E de fapt praștia prin care micul David (social, politic, instituțional etc.) obține o victorie paradoxală împotriva lui Goliat. Iar *centrul* – social, politic, filozofic – este dat ca fiind întotdeauna cel mai tare, mai durabil, mai stabil. De aceea nu-i deloc de mirare că utilizarea ironiei ca instrument de compensare a unei „boli" ontologice, psihologice, biologice în poziția de start – ceea ce Nietzsche am văzut că îi impută lui Socrate – îl caracterizează în cea mai mare măsură și pe „marele bolnav" care a fost Nietzsche însuși.

Apoi ironia este și produsul preocupării decisive a celor două genuri pentru etic, psihologic și omenesc. În ambele cazuri, ironia e, evident, instrumentul de *demascare* al unei imposturi, adică a unui fals etic. Să observăm aici și că, dacă orice filozofie, indiferent de modalitate, își propune să *respingă* ceea ce ea consideră

ca fals, numai dialogul socratic și aforismul nietzscheean au intenția nu numai să respingă, dar mai ales să *demaște* ceea ce ele văd ca fals, deoarece numai ele tratează falsul ca pe o impostură și un viciu moral! Dar de aici, din nou, încep deosebirile: am putea spune că ironia aforismului este, stilistic vorbind, *afirmativă* (în pofida dimensiunii sale nihiliste în conținut), în vreme ce aceea a dialogului e *negativă* (deși anti-nihilistă în conținut).

Ironia socratică, sau ironia în sensul propriu și vechi al cuvântului (*eironeia*) obține demascarea imposturii prin *disimulare*, ceea ce presupune o dublă negație: așa cum am mai arătat în alt loc, Socrate simulează *inocența întrebătorului* (a lui însuși) și *libertatea celui care răspunde*. În fapt, întrebarea (și întrebarea socratică în mod special) nu este niciodată inocentă, iar cel care răspunde nu mai e niciodată liber, deoarece a ales să joace jocul impus de cel care întreabă și s-a supus presupozițiilor *contextului interogațional*. Dialogul, așadar, neagă explicit responsabilitatea întrebătorului și lipsa de responsabilitate a celui care răspunde, dar în acest fel îl prinde pe acesta din urmă într-o cursă – contradicția logică pe care cel care a acceptat presupozițiile ascunse esențialiste ale lui Socrate nu o mai poate evita. Iar noi râdem: de înfumurarea lui Hippias, de prostia lui Polos, de nesimțirea lui Callicles, de inconștiența lui Ion, de dogmatismul lui Gorgias, de aerele răsuflate ale lui Protagoras, de logomania lui Prodicos, de teribilismul lui Thrasymachos – toate demascate prin această disimulare, dublu negativă. Ceea ce nu înseamnă că aceștia sau alții asemenea lor nu au și ei cumva, uneori, dreptate. Dar

ethos-ul moral al dialogului e atât de convingător, încât „adevărul" contează mai puțin decât persoana care îl pronunță și care îl contaminează; așa că putem spune și aici ceea ce s-a spus în legătură cu doi celebri filozofi francezi (Sartre și Aron) ai secolului XX: preferăm să ne înșelăm cu Socrate decât să avem dreptate cu Protagoras (Gorgias sau Hippias etc.)!

Spre deosebire de dialog care, precum vedem, își obține efectul prin *disimulare și negație,* aforismul ridiculizează *afirmativ,* direct; alegațiile sale pronunță enormități, așa cum o fac, vizual, *caricaturile,* plasând sub lupa măritoare a satirei chiar și cele mai puțin vizibile defecte. Spre deosebire de dialogul socratic, care e nevoit să ocolească, să simuleze, pentru a-l surprinde pe adversar, aforismul șarjează direct, impetuos, acumulând în cascadă denunțurile și zvonurile sordide și care ridiculizează victima. *Caricatura* e completată în trăsături rapide, sugestive, conlucrând nemilos, convingând mai ales prin *exagerarea grotescă,* dar și prin arta de a fi impecabilă și cuceritoare sub raport stilistic. Probabil că ea mizează – corect – pe complicitatea noastră resentimentară cu denunțarea slăbiciunilor ascunse ale celorlalți, mai ales ale celebrităților de tot felul. Nu procedează tabloidele de azi întocmai, cu mare succes? (Dar nu are și dialogul socratic aceeași miză de tabloid – chiar dacă mai disimulat exprimată?) Mizează, de asemenea, pe faptul că suspiciunea nu are nevoie neapărat să fie dovedită pentru a fi crezută; e destul să fie suficient amplificată, susținută cu noi bârfe și exacerbată.

Un singur exemplu: demascând falsa reputație și onorabilitate a așa-numitului „spirit obiectiv"[44] – în care recunoaștem pe practicantul științei pozitive și al filozofiei de tip kantian (să fi fost caricaturizat aici și un mare elenist precum Wilamowitz-Moellendorff, cel care criticase aspru *Nașterea tragediei*?) – Nietzsche se înverșunează pe măsură ce se apropie de sfârșitul fragmentului. Iar finalul – o picantă „bârfă" de tabloid – e nimicitor, aruncând personajul și tot ceea ce el reprezintă în ridicolul cel mai cras și izgonindu-l astfel, în ochii cititorului, de pe podiumul academic pe care secole de raționalitate și știință obiectivă îl așezaseră cu venerație: astfel, sărmanul „spirit obiectiv" apare a fi numai un instrument, o oglindă, dar nu e nici un scop, nici o soluție, nici o poartă (*Aufgang*), nu e nimic tare, puternic, de sine stătător, nu are un punct propriu al lui de sprijin, o pasiune a sa proprie, o individualitate solidă, un exces personalizant etc.; „ e mai curând doar un mulaj maleabil, distins, răsuflat, delicat, care trebuie să aștepte mai întâi un oarecare cuprins și conținut (*Inhalt und Gehalt*) pentru ca să-și dea formă după acesta; în mod obișnuit e un om fără cuprins și conținut, un „altruist", un om fără un *sine* (*ein „selbstloser Mensch"* – scrie Nietzsche uzând de echivocul adjectivului). Ca urmare – vine sentința lichidatoare – el e un nimic și pentru femei, în paranteză fie spus!" Ce „dezgolire" nemiloasă – în paranteză fie spus!

7. Doi mari suspicioși, așadar, doi psihologi, doi excentrici, doi teribili ironiști în fine – aceștia sunt Socrate

[44] *Dincolo de bine și de rău*, 6, 207, *op. cit.*, pp. 129–132.

și Nietzsche: iată-le *afinitatea* de fond! Să observăm însă acum, pentru ultima dată, și *diferența* sub raportul metodelor și demersurilor: drumul pe care îl ia suspiciunea în fiecare dintre cele două cazuri este nu numai altul, dar s-ar putea spune că este chiar *diametral opus* celui-lalt: *de la zei către oameni, în cazul lui Socrate*, așa cum am arătat mai sus; *de la oameni către zei, în cazul lui Nietzsche*, așa cum vom vedea imediat.

Să recitim, de pildă, celebrul aforism 125 din *Știința voioasă*, intitulat *„Der tolle Mensch"* (omul țicnit): „N-ați auzit de acel *om țicnit* care în miezul zilei aprinsese o lampă, alerga prin piață și striga neîncetat: îl caut pe Dumnezeu, îl caut pe Dumnezeu!?" Țicnitul, care nu e pur și simplu un nebun sau un netot (altfel Nietzsche ar fi folosit cuvântul *„Narr"*), are de-a face cu oameni care – ne spune autorul – *nu cred în Dumnezeu* și de aceea acțiunea sa le stârnește ilaritatea. Dar Dumnezeu nici nu s-a pierdut, nici nu a emigrat, nici nu s-a ascuns – cum sugerează ei în derâdere; țicnitul le spune oamenilor adevărul: „Dumnezeu e mort, Dumnezeu rămâne mort și noi l-am ucis!" *Oamenii l-au ucis pe Dumnezeu în inima și în mintea lor.* Și ceea ce e poate încă și mai grav, acești oameni, care, altminteri, au biserici și slujbe divine, nici nu-și dau seama de crima lor: „Fulgerul și tunetul au nevoie de timp, lumina stelelor are nevoie de timp, faptele au nevoie de timp pentru a fi văzute și auzite."[45]

În filigran, *răsturnată cumva*, citim însă în acest aforism vechea anecdotă filozofică despre Diogene din Sinope,

---

[45] *Știința voioasă*, 125, *op. cit.*, p. 129. Traducerea, semnată Liana Micescu, folosește pentru *toll* „nebun".

filozoful cinic, discipolul lui Antisthenes, care, *nota bene,* fusese, la rândul lui, discipolul lui Socrate. Diogene este, în fapt, un Socrate extravagant și excesiv – *ein toller Sokrates* – ca să spunem astfel. Diogene renunță la aparenta politețe atică, la disimularea pe care le mai arăta Socrate și își provoacă direct concetățenii: odată – se spune – *el umbla în plină zi cu o lampă aprinsă în mână,* declarând, spre stupoarea generală, că e în căutarea *unui om*![46] În pofida modului său radical de a proceda, Diogene a rămas încă un socratic, deoarece el își vede misiunea de origine divină în faptul de a-i trezi pe oameni din somnul imposturii morale, de a le arăta că nu sunt cu adevărat ceea ce pretind a fi. *Lampa lui Diogene* este substitutul *rațiunii socratice* care stă „aprinsă" în plină zi, deoarece lumina ei este de altă natură decât lumina fizică a zilei, luminând esențele și sufletele nemuritoare ale celor care se află în preajmă și ar avea puterea să-i înțeleagă menirea. Neîncrederea în oameni – da – e uriașă la Diogene, așa cum devenise mare la Socrate, dar nu încă totală! Încă mai era la grec o speranță de trezire, căci lampa sa rămânea aprinsă!

„Țicnitul" lui Nietzsche – acest „Diogene inversat" – (în fapt un *alter ego,* ca și Zarathustra, ca și Dionysos, al lui Nietzsche însuși) nu mai caută însă un *om,* ci pe *Dumnezeu*. Misiunea sa nu mai vine de la Dumnezeu, ci se termină la Dumnezeu, nu se mai îndreaptă spre oameni, ci fuge dinspre oameni. Mai exact, țicnitul i-a abandonat deja pe oameni. Omul autentic e de mult pierdut și nici nu mai merită a fi căutat. Doar în ceea

[46] Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor,* VI, 41, Polirom, Iași, 1997.

ce-l privește pe Dumnezeu, un moment mai pare a fi o speranță: dar și ea expiră curând, răpusă de batjocura generală a celor care nu numai că nu cred, *dar nici măcar nu sunt conștienți că nu cred,* la fel după cum interlocutorii lui Socrate nu știau că nu știu. În acest caz, nici rațiunea (darul divin) cu ajutorul căreia putem căuta și vedea în întunericul necunoașterii nu mai are sens: „Până la urmă țicnitul aruncă lampa la pământ, încât aceasta se făcu fărâme și se stinse." *Lumina rațiunii* – aprinsă cândva de Socrate, păstrată aprinsă prin filozofie chiar de un „cinic" precum Diogene, iată, a fost acum definitiv stinsă!

Socrate, *alias* Diogene – și „ omul țicnit", „noul Diogene", *alias* Nietzsche: ei seamănă mult – și se deosebesc mult: *precum mâna dreaptă și mâna stângă.* (Cele două mâini nu sunt congruente în spațiul tridimensional, cum remarcase Kant, dar sunt astfel, dacă ar fi rotite în spațiul cvadrimensional. Ar putea oare exista și în lumea ideilor un spațiu mai generos, „cvadrimensional", în care Socrate și Nietzsche, dar și tot ceea ce ei reprezintă, să devină făpturi și filozofii congruente?) Ambii sunt niște *excentrici,* contrazicând centrul, extravaganți, provocatori, fără pereche în raport cu ceilalți oameni; ambii pot fi subiectul unor hohote de râs și, totodată, îi ridiculizează pe ceilalți, dezgolindu-le vidul interiorității și impostura. Ambii se exprimă în mod colocvial, resping orice esoterism, orice derivă într-un jargon savant, în austeritatea uscată a tratatului tehnicist. Ambii fac din suspiciune și din ironie adevărata lor profesie. Ambii își pun fără rest viața în palma predicii lor, neînțelegând să fie filozofi de catedră,

ci numai viețuitoare filozofice neasemuite; ambii vor să-și trezească cu ghionți contemporanii din toropeala intelectuală și inautenticitatea morală. *Ambii aprind lampa autenticității și a cunoașterii în miezul zilei prejudecăților.*

Dar aici se vede cel mai bine și opoziția lor care îi plasează, ca să spunem astfel, pe extremitățile unei linii ideale: unul ține aprinsă în continuare lampa – ce se travestește în dialog, dialectică, știință, cunoaștere, mai târziu în Lumini; celălalt o dă de pământ, lăsând-o să se spargă în mii... de „fragmente postmoderne" – și o stinge. Primul caută pentru Dumnezeu un om și e omorât înainte, poate, de a-l găsi; cel de-al doilea caută pentru om un Dumnezeu pe care îl proclamă mort, deoarece nu-l mai găsește. Ambii aruncă lumii provocarea lămpii aprinse în miez de zi. Doar că unul consacră pentru posteritate o lampă fără oameni, celălalt – o lume fără zei...

8. Și atunci, până la urmă, care dintre cei doi „are dreptate"? Sau mai are vreunul? (Are dreptate fata pe al cărei *T-shirt* e imprimat versetul din *Zarathustra*, sau prietenul ei pe al cărui tricou e, desigur, eternul chip al comandantului Che?) Am văzut că Nietzsche îi reproșa lui Socrate raționalismul prin care ar fi denaturat viața. Chiar de ar fi ajuns la adevăr – susține el –, cercetarea socratică e inacceptabilă din perspectiva „vieții". Căci adevărul nu slujește viața și, după cum scrie Nietzsche, falsul nu se opune acesteia: „Falsitatea unei judecăți nu constituie încă, după părerea noastră, o obiecție împotriva acesteia... Problema care se pune este aceea de a afla în ce măsură poate această judecată să favorizeze,

să întreţină viaţa, să conserve şi chiar să amelioreze specia; iar noi suntem predispuşi să afirmăm că judecăţile cele mai false (dintre care fac parte judecăţile sintetice *a priori*) sunt pentru noi cele mai indispensabile..."[47]

Fie: Socrate, cu „cuţitul său dialectic", s-a pronunţat împotriva „vieţii", chiar dacă a avut dreptate în mod formal împotriva atenienilor! Dar Nietzsche însuşi, pe care l-am descoperit atât de afin lui Socrate – el ce altceva a făcut? Putem spune că el e mai puţin corosiv, că sfâşie mai blând cu cuţitul propriu vălul minciunilor ipocrite şi al mitologiei, că menajează mai mult prejudecăţile sau presupoziţiile filozofilor sau teologilor? N-a avut el dreptate împotriva nemţilor săi infatuaţi? De ce am crede că denunţul pe care el îl practică la adresa raţionalismului, a creştinismului, a naţionalismului, a pozitivismului, a democraţiei vine să pledeze în favoarea „vieţii", în vreme ce denunţul socratic la adresa mitologiei şi a moralei tradiţionale, ori a politicii atenienilor ar fi vorbit împotriva „vieţii"? A denunţa raţionalismul ca iluzoriu şi totodată a afirma că, tocmai deoarece e prezentat astfel, el va mai putea susţine viaţa ca minciună utilă (dacă a făcut-o vreodată) e o imposibilitate psihologică: căci din momentul când cineva îl crede pe denunţător, el nu mai poate avea încredere în raţiune, de vreme ce s-a convins că obiectul credinţei sale e iluzie; iar dacă nu mai are încredere în raţiune, aceasta, pentru el, nu va mai „întreţine viaţa". Dacă admitem că religia sau metafizica pot fi de folos pentru mulţi oameni, nu fiindcă ar fi adevărate, ci deoarece

[47] *Dincolo de bine şi de rău*, 1, 4, *op. cit.*, p. 14.

oferă un sens vieții acestora (e o opinie pe care, după Nietzsche o regăsim la destui filozofi ai secolului XX, de pildă la William James sau chiar la Richard Rorty), dar susținem în același timp că ele sunt iluzorii, că nu au nici un fundament în „realitate", trebuie să fim de acord că adevărul acesta, odată deconspirat, devine dăunător sau inutil exact în măsura în care este crezut. Din acest motiv Nietzsche distruge cu „ciocanul" metafizica tradițională și, totodată, – cum a observat Heidegger – o repune cu fiecare lovitură înapoi, fie și cu capul în jos![48] *Dar nu o ia, astfel, pe ea amețeala*? Pe ea, pe noi?

Așadar, dacă Nietzsche are dreptate, iar Socrate (și tradiția raționalismului în sens mai larg) – nu, atunci primul e „împotriva vieții", pentru că nimicește o iluzie protectoare, fie ea a raționalismului sau a socratismului în sens larg; dar, dacă e așa, propria sa misiune de a pune înaintea oamenilor oglinda autenticității în care să se vadă pe deplin și în adevărul lor nesuferit, altfel disimulat cu ipocrizie, nu mai are sens și, în consecință, el nu se mai poate pronunța nici împotriva lui Socrate (ori a lui Platon, Isus, Kant sau Spinoza). Dar dacă Socrate are dreptate și totodată el e „împotriva vieții" prin ironia sa, prin dinamita sa critică, prin suspiciunea sa față de pretențiile de competență și respectabilitate ale oamenilor, atunci și Nietzsche e cu atât mai mult un mare și ultim socratic nemărturisit. *Avantaj Socrate.*

De fapt, Nietzsche nu-l poate respinge pe Socrate, sau cel puțin nu-l poate respinge în ansamblu: *căci sunt*

[48] V. și M. Heidegger, *Metafizica lui Nietzsche,* Humanitas, București, 2005.

prea apropiați, prea afini și îndată s-ar respinge pe sine. Ce să-i reproșeze? Ironia, excentricitatea? Le are și el. Lipsa de prejudecăți? O împărtășește. „Boala", „decadența"? Cum ar putea fi socotit Nietzsche un sănătos – la minte, la trup, la spirit? Cum să nu fie „decadent" omul care încurajează ironia, râsul, dansul dionisiac cu vorbele, voiosul nihilism mai presus de orice? Să-i reproșeze resentimentul? Dar cel care știe atât de bine să-i spioneze prin gaura cheii pe toți ceilalți poate fi exonerat de bănuiala de a fi el însuși cel mai mare resentimentar? Dacă Socrate se răzbună pe atenieni, putem crede că Nietzsche nu-și varsă năduful refulat pe germani? Poate să se mai încrunte la Socrate pentru a fi susținut eroarea că adevărul aspru e preferabil minciunii convenabile? E obligat să aibă și Nietzsche această iluzie socratică, chiar dacă îi e greu uneori s-o mărturisească, chiar dacă a scris că „momentul cunoașterii a fost minutul cel mai mândru și cel mai iluzoriu al istoriei universale". Altminteri, cum poate Nietzsche să scrie fraza citată mai înainte: „filozofii sunt cu totul niște avocați care nu vor să se numească astfel, și anume mai ales șireți purtători de cuvânt ai prejudecăților proprii pe care le botează *adevăruri*"? Dar nu-i și Nietzsche un filozof? Sau mai curând, în privința filozofiei, denunțul său are în vedere numai tradiția filozofiei sistematice, marele tratat, metafizica tradițională, scolastica, platonismul, spinozismul, kantianismul, schopenhauerismul, adică tot ceea ce e altceva decât Socratele „pur și dur"? Fie și așa. Numai că atunci, printr-un fel de „a doua opțiune" implicită și (poate) nedorită, dar inevitabilă, îl întâlnește din nou pe

Socrate, în oglinda istoriei filozofiei, la capătul celălalt al *masivului centru*, ca precursor și inspirator chiar al propriului denunț cu care el închide paranteza metafizicii tradiționale și a tratatului sistematic.

Pe scurt, dacă în Nietzsche se află un Socrate, fie și inversat, fie și răsturnat, un Socrate ascuns și cumva desemnat numai printr-o „a doua opțiune" nevăzută, orice critică radicală din partea sa a socratismului, a tradiției raționalismului, chiar a metafizicii platoniciene, indisolubil conectată de socratism, se preschimbă în autocritică și renegare; mai mult, ea tinde la autoanihilarea tăișului propriei critici: din nou, *avantaj Socrate!* Și nu e un avantaj numai asupra lui Nietzsche, ci și (ba chiar într-o măsură mult mai mare) asupra întregii furii antiraționaliste și relativiste ulterioare care, susținându-se adesea pe „pilonul Nietzsche", a dorit cu tot dinadinsul parcă să-și pulverizeze fundația și să-și renege filiația tradițională, reducându-se la inepție și echivoc. Deci, la urma-urmelor, tot Socrate și spiritul său ies în *avantaj*.

Sau a trișat cumva arbitrul?

*

Socrate – „o mască a lui Nietzsche"? Sau invers: Nietzsche – o mască a unui Socrate supus și el „eternei reîntoarceri a aceluiași"? Un Socrate care se complace în ironie mascându-se în contrariul său, de care se deosebește nu mai mult și nu mai puțin decât se deosebește dreapta de stânga, demascându-se apoi pentru un moment, dar și râzându-și totodată de încurcătura noastră, care – eruditi fără haz, har și habar – nu mai

știm să-i recuperăm identitatea? „Toate spiritele profunde au nevoie de o mască; mai mult decât atât, în jurul fiecărui spirit profund se formează neîncetat o mască, datorită interpretării invariabil false, adică *anoste*, a tuturor cuvintelor sale, a tuturor pașilor săi, a tututor manifestărilor vieții sale."[49] Și atunci, îndărătul măștii ori al măștilor succesive, provizoriu denumite Socrate, Silen, Nietzsche, Dionysos, Diogene, „țicnitul cu lampa", Supraomul cu sau fără *T-shirt* etc., există... – ce? Sau *chipul*, sau *prisosul*. Cum? *N-ați hotărât?*

[49] *Dincolo de bine și de rău*, 2, 40, *op. cit.*, p. 55.

Cuprins

Nota autorului 5

„Lucruri vechi și prăfuite..." 7

Artizanul, artistul și arhetipul 16

„Dacă ar exista un ochi pe spatele cerului" 68

„Enciclopedia" lui Umberto Eco
versus Arborele lui Porfir 88

Revoluția ca restaurație 113

Pe urmele lui Licurg 165

Când Socrate are dreptate 185

Redactor
VLAD RUSSO

Tehnoredactor
MANUELA MĂXINEANU

Corector
MARILENA BĂLĂȘEL

DTP
EMILIA IONAȘCU
DAN DULGHERU

Apărut 2008
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Tipar: vizual - 0722 829 408

Opoziția dintre reformiști și tradiționaliști, ca și aceea dintre revoluție și restaurație, văzute ca scopuri ultime, nu e chiar atât de clară și de elementară cum s-a impus ea ideologilor, politicienilor și jurnaliștilor de tot felul în ultimele două secole. Credem, așadar, că merită să fie încercată denunțarea antitezei simpliste revoluție-restaurație, ori progres-tradiție, fie și numai pentru a scoate gândirea din lenevie și dihotomie simplistă. Nu pretindem, firește, că vom putea analiza totalitatea, sau chiar majoritatea situațiilor de utilizare novatoare a tradițiilor. Nici nu vom încerca. Nu pretindem că vom înțelege complexitatea circumstanțelor prin care reacționarii devin revoluționari și invers. Ne va lipsi, pesemne, metoda adecvată. Dar mi se pare important a verifica chiar și așa temeiurile discutabile ale antitezei *conservator-reformist*, sau *revoluționar-tradiționalist*, care a căpătat atâtea marcaje ideologice în epoca noastră. Demersul mi se pare cu atât mai util cu cât această epocă pare să considere tot mai mult și mai nechibzuit că tradiția, oricare ar fi ea, e dispensabilă și că noul absolut e cu putință.

ANDREI CORNEA

-NOUL-O VECHE POVESTE
H06927
Pret : 32,00 Lei

Foto copertă: Félix Philippoteaux, *Lamartine respinge drapelul roșu în fața Primăriei Parisului la 25 februarie 1848* (detaliu)
© Gianni Dagli Orti

photoland
the authorized corbis representative

ISBN 978-973-50-1995-2
9 789735 019952